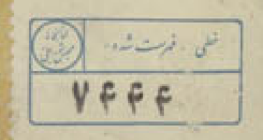
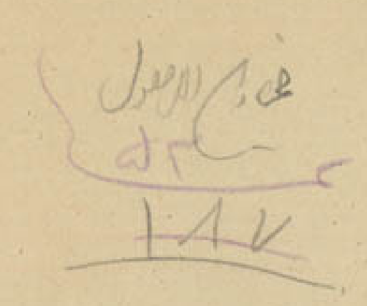
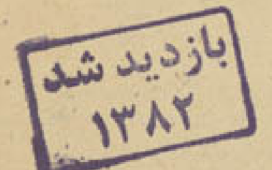
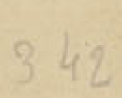

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
ف ۷۴۴۴
شمارهٔ دفتر
۲۸۰۱۱


خطی - فهرست شده
۷۴۴۴




بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

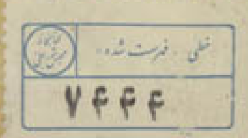

بازدید شد
۱۳۸۲

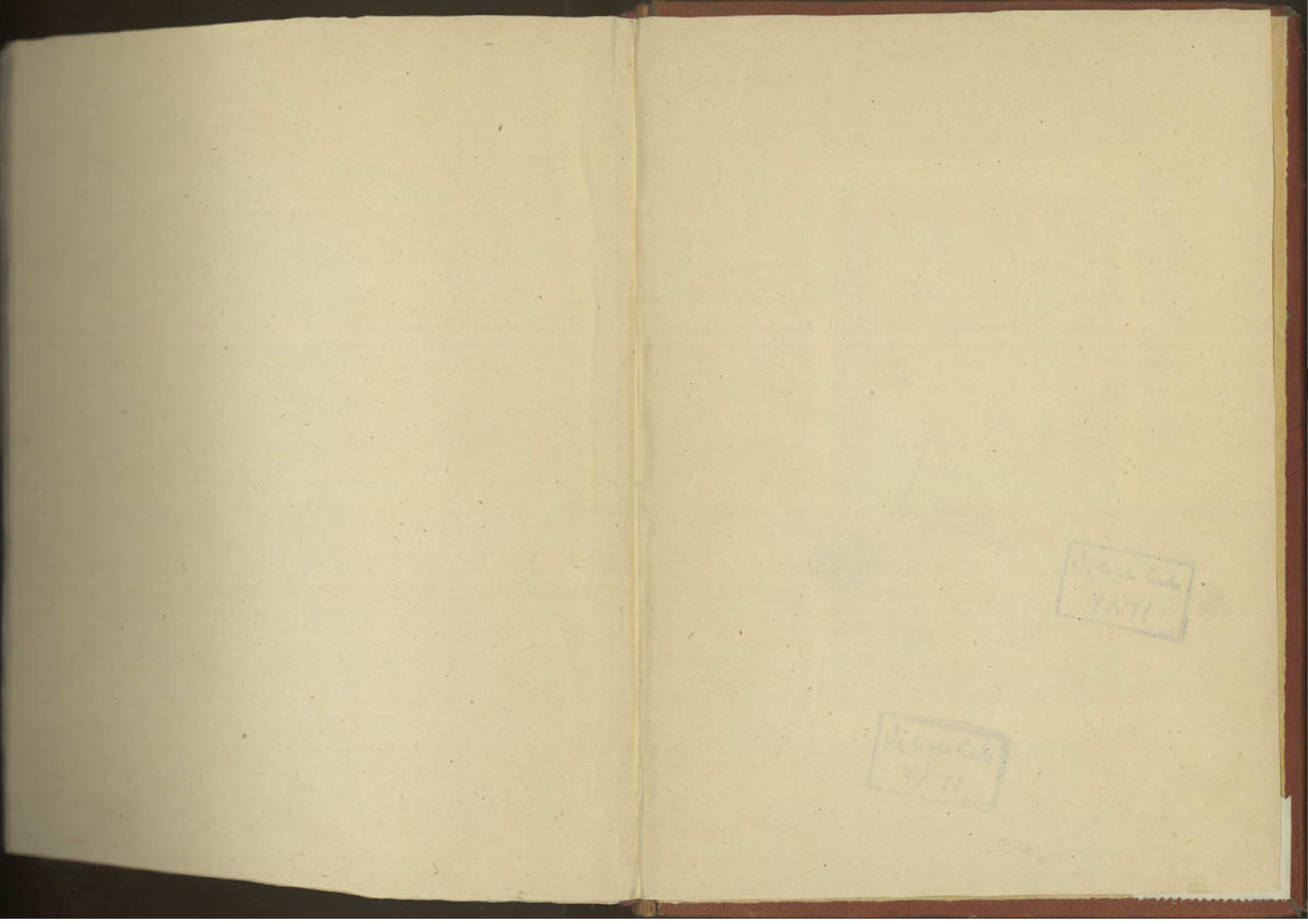

3 42




بازدید شد
۱۳۸۲


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
ف ۷۴۴۴
شمارهٔ دفتر
۲۸۰۱۱


خطی . فهرست شده .
۷۴۴۴



بسم الله الرحمن الرحيم

١ اللهم اني احمدك على ما الهمتني سبل السعادة واصلي واسلم على نبيك محمد خير
من نهض بالرسالة واستقام في العبادة وعلى المخصوصين بالولاية خير بالعبادة
ائمة وسادة واشهد ان لا اله الا انت شهادة توفي حق الشهادة وبعد
فهذه عناوين الاصول المتلقات التي امرنا ان نفرع عليها وقوانين الاصول
التي ينبغي ان يستند اليها مرتبا امتثالا لامر الملك المنان وقضاء لحق الا
خوان اهل الايمان مراعيا في ذلك كلمة الاصحاب الذين هم اهل الديار المتصلون
باهل بيت الحكمة والاسرار راجيا من الله ان يجعلها كلمة باقية ويجعلها اذن
واعية عناوين المشتركات في ابواب الفقه عنوان اذا ثبت حكم لاحد
المكلفين بخطاب لفظي او بغيره مفيد للعموم او لا فهل القاعدة تقتضي
باشتراك سائر المكلفين معه في ذلك الحكم ام لا وهذه من المسائل المهمة
التي تغلب الحاجة اليها في الفروع اذ معظم الادلة لم يرد بعنوان قضية كلية
تشتمل الاحوال والازمان والاشخاص بل معظمها وقعت في وقايع خاصة بسبب تحير
المكلفين على السؤال عنها فلا عموم فيها ولا ينفع في ذلك القول بعموم
الخطابات الشفاهية كما ذهب اليه جماعة من المحققين لان ما اختص من الله
انه الخطابات ما هو مختصا بالنبي ص وما هو مختصا باهل البيت ع وما هو
مختصا بالمؤمنين او بالمسلمين او بالرجال او بالاناث وما هو مختصا
واحد بخصوص اللفظ كلفظ افعل وانفعل في الرجليات كما لا يخفى على المتتبع بل
الخطابات العامة التي يدعى شمولها للكل اقل قليل في الباب بالنسبة الى غيرها
مع ان الحق عدم العموم في الخطاب الشفاهي على ما قرر في الاصول بل القائل بالعموم
خارج عن محل النزاع كما يظهر للمتامل والحق ان الاصل هو الاشتراك ولنا على
ذلك وجوه احدها انه قد قرر في محله عدم خلو الواقعة المحتاج اليها عن الحكم
الاشياء بعض الاخبار واعتضادا بالعقل السليم فاذا ثبت لاحد في واقعة حكم ينبغي

فينبغي ثبوته لغيره ايضا في تلك الواقعة لعدم امكان الخلو واستلزام الحكم الجديد
تعدد الجعل والتشريع المشكوك فيه والاصل ينفيه بعد ومع هذا في صورة كون
الحكم المجعول اباحة لا كلام فيه لوضوح جعل حكم غيرها الى امر جديد منفي بالاصل
وليس لاحد ان يقول عموم الاباحة ايضا مستلزم لجعل متعدد لانا نقول
يلزم ذلك لو لم تكن الاباحة مجعولة بجعل في الفرض ثبوته فيها فالاصل
بقاؤها لا يحتاج الى حادث جديد بخلاف الخروج عنها وكذا لو كان غير الاباحة
فانتفى احتمال الاباحة في غير مورد الدليل لامتناع جعل الحكمين المتضادين
بجعل واحد واصالة عدم جعل اخر يقتضي الاشتراك واما في صورة احتمال
الاباحة في غيره فنقول ايضا جعل الاباحة لغيره امر مشكوك والاصل عدمه
وعموم دليل الاباحة غير نافع بعد خروج الواقعة عنها في الجملة ولا ندري
ان ذلك على الاطلاق او لا اللهم الا ان يقال بالاقتصار على القدر المتيقن
من مورد الدليل والتمسك في محل الشك باصالة البراءة ويمكن دفعه باثبات
الاشتراك هنا بعدم القول بالفصل وفيه كلام اما احدهما فمنع حجية مثبتية
الاصل واما ثانيهما فامكان قلبه باثبات عدم الاشتراك هنا بالاصل والحاق
غيره به بعدم القول بالفصل ويندفع بضعف الاول وعدم مقاومة الاصل
الحكمي للاصل الموضوعي فتم قيل على القول بجواز خلو الواقعة عن الحكم لا يتم هذا
الوجه لاصالة عدم الحكم في غيره قلنا اولا القول بخلو الواقعة عن الحكم في
مثل الفرض اذ القائلون به ارادوا خلو الواقعة عنه بالمرة واما ثبوته فيها
للبعض وخلوها عنه للاخرين فهذا لم نجد من صرح بذلك فهو منفي بالاجماع
المركب وثانيا نقول كما يحتمل تعلق الحكم على الواحد مختصا فكذا يحتمل تعلقه
عليها في ضمن الكل بجعل واحد فنفي احدهما بالاصل غير ممكن وثالثا نقول
والمجبور له محل البحث الاشتراك في الاحكام في مقابل التغاير لا في مقابل عدم الحكم كما
في افعال البهائم وغير المكلفين فالخلو عن الحكم خارج عن محل النزاع فلا
وجه لادراجه فيه الثاني الاستصحاب وتقريره ان الحكم اذا ثبت
كونهم قيدا فيه وعدمه [illegible] لجماعة في زمان فنشك في زوال ذلك الحكم عن هؤلاء باحتمال

كونهم معدوما اذا الفرض عدم دليل على الاختصاص ومقتضى الاستصحاب بقاء الحكم
المجعول فيلزم من ذلك تعلقه بمن سيجيء بعدهم ايضا اذ لا معنى لبقاء الشيء
والاحكام الاجرائية في المتجددين من اهل التكليف وعلى هذا مدار استصحاب
الاديان وقد صرحوا بان بقاءها على حيث ما ثبت تغير من الموضوع ساقط بالمرة
من التقرير قيل هذا الفرض من المدعى لعدم استلزام ثبوت الحكم للحاضرين
لمن ثبت الحكم في حقه وكذا الجميع من يلحقه في الوجود لكفاية تكليف واحد
من اللاحقين بمعنى بقاء الحكم فلا يفيد عموم الاشتراك قلنا نتم الكلام في غيره
ذلك اذ لا سبيل الى القول بالفرق قطعا ثانيا بعدم تسالم على ذلك من الشرع كما
هو الفرض المحقق العموم قطعا الثالث بعد امكان الترجيح بلا مرجح وظهور عدم
الفارق الثالث هو اتفاق الاصحاب على ذلك كما يشهد به استدلالهم
لهم بالخطابات الخاصة في اثبات الحكم خلفا بعد سلف وليس ذلك لقولهم
بعموم الخطاب الشفاهي قطعا لتصريح الاكثر في الكتب الاصولية بعدم العموم
ولتمسكهم بالاجماع فيما احتمال العموم فيها ينفع ما قيل انه لو لم يكن العموم
الخطابية فهم التنبيه على دليل الاشتراك اذ هو العمدة لهاجرة اولا
بما مر ثانيا بانكارهم على الفروعية او القاعدة وهذا مويد اخر للا
شتراك اذ هو العمدة لعاجرة اولا بما مر فان سكوتهم عن اقامة الحجة كان
عن كونه ضروريا الدين قيل لو كان اصحابنا مجمعين على ذلك لما اختلفوا
في وجوب صلوة الجمعة ونحو من الفروع قلنا ليس ذلك لمنع الاشتراك
بل لاحتمالهم كونه مشروطا بحضور الامام او نائبه الخاص وهو مع الاطلاق
موجه الغالب عن كون المخاطبين واجدين للشرط غالبا ومطلقا على الظاهر اذا
الاشتراك في اتحاد نوع الواقعة وصنفها بالنظر الى التكليف وشرائطه
الرابع الاجماعات المحكية في موارد متعددة على اصالة الاشتراك على حد
التواتر الخامس تنقيح المناط القطعي نظرا الى ان الاحكام التابعة للمفاسد
والمصالح النفس الامرية لا تختلف بحسب افراد المكلفين للزوم دفع المضرة
وجلب المنفعة اللازمة على الكل قيل المفروض تبعيتها للوجوه والاعتبار

وقد

والاعتبارات ولعل للخصوصية مدخلية قلنا قد تقرر ان الوجوه والاعتبارات المراد
بها ما عدا خصوصيات المكلفين من حيث كونها اشخاصا مختلفة لا تكاد
يتصور مدارية الامور النفس الامرية بل مدارها على القواعد العامة كالمرض
والصحيح والمسافر والحاضر والحضر والسفر والمسافر ونحو ذلك من الصفات اللاحقة
للمكلفين او اللاحقة للافعال واما مع اتحاد ذلك كله فخصوص زيد وعمرو لا دخل
لها في ذلك قيل هذا ينتقض بخصائص النبي صلى الله عليه وآله قلنا لا نم كون الخصائص لشخصه بل
انما هو لعنوان كلي غاية انحصاره ذلك في الفرد الواحد ولو وجد نظاير في
ذلك العنوان لاشتراكهم معه في ذلك قيل فلعل في كل مقام اعتبر هنا الخصوصية
قلنا الاصل عدم اعتبارها في الحكم الا ان يقوم دليل عليه فان الاحتمال لا يندفع الا
على ذلك الخطر بقيد العقلاء فانه يهم اذا احد رجلا فعل فعلا انتفع به انتفاعا
كلان فانهم يجتنبون عن الاول ويتكون الثاني ولو مع الشك ولا يلتفتون
الى ان ذلك لعل الخصوصية منه لذلك الرجل لا يعرفها فتبصر السادس الاستقراء
فانا وجدنا اغلب التكاليف والاحكام مشتركة بين المكلفين كافة ولم نجد
الفرق الا في مقامات نادرة فاذا شك في الاشتراك فالعقل يقتضي الالحاق
بالغالب الشايع الطباق اهل الاديان كافة على الاخذ بما وصل اليهم ممن سبقهم
من الموجودين او السامعين ومن سئوال عن ذلك هل كان لخصوصية هناك
ام لا فلا ريب ان ذلك انما نشأ عن اذعانهم كون التكليف الثابت عاما للكل
خلف وسلف لا مدخلية للخصوصيات وهذا كاشف عن كون الواقع كذلك وان لم
نظفر بما اخذ الثامن ما دل على لزوم التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله وجوبا او رجحانا الا ما دل
على الحجية فعلهم انه ليس في ذلك المشاركة معهم مع وجود غير ذلك قيل هذا اخص
من المطلوب قلنا يتم بوجهين احدهما عدم القول بالفرق وثانيهما ان الاشتراك
كان معهم وجوبا اما زيادة الاختصاص فيهم ومعه بعض الخواص بهم بحيث يحتمل
كون المشكوك فيه من ذلك يدل على اشتراك بعضنا مع بعض بالاولوية التاسع
الخبر المعروف حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرام محمد حرام الى يوم القيامة
قيل لعل معناه بقاء الحكمين بالنسبة الى من ثبت في حقه قلنا بعد تسليمه لا معنى لبقاء الحكم

والحرمة بالنسبة اليه قيل لعل المراد لو فرض بقائه الى يوم القيمة قلنا فرض
نادر الافراد من الاباحة والمتبادر خلافه فان الظهر بقاء احكام الشرع
وتكليف كل من يوجد من الناس بذلك قيل لا يشمل غير الحكمين قلنا الظ
الحلال مطلق المأذون فيه فيشمل غير الحرمة سيما مع مقابلته بها مع انه
يكفي الاتمام بعدم القول بالفصل العاشر قوله ص حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة قيل لعل المراد جماعة خاصة قلنا الاظهر ان المتبادر من العبارة
والمتبادر خلافه كون الحكم على البعض الحكم على البعض الحكم على الكل وهو
الحجة الحادي عشر رواية ابي الجهم في باب الجهاد حكم الله في الاولين والاخرين
وفرايضه عليهم سواء الامن علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا
في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة تسئل الاخرون عن اداء الفرايض
كما تسئل عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون به وهي عجيبة الدلالة لو اريد
من الخبر جنس الاول والاخر واضح نعم في افراد الاول بحث لانه لا عموم لو
لكن العرف يفهم واذا اريد الاستغراق فيكون دالا على اشتراك كل فرد
من الاخر وهذا يستلزم اشتراك الاولين بعضهم مع بعض ايضا لان الفرد من
الاولين يشاركه كل من الاخرين وكل من الاولين يشاركهم في ذلك فيشترك الكل
قيل لا يشمل ما لو ثبت الحكم لواحد من الاولين خاصة فلا يدل على اشتراك الاخرين
معه لاحتمال ارادة في ضمن العموم لا وحده قلت ظ الاستغراق عدم ارتباط
الواحد بالكل   قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وهذا يدل
على ان الغائب كالحاضر في الحكم وان لم يشاركه في الخطاب
قوله ص فليبلغ الشاهد الغايب والخبر مثل ملم والظ شمول الغايب للعدم في
في ذلك الوقت ايضا ولو بقرينة المقام   الصحيح اومن الشاهد في
ابي والغايب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة
ان يصلوا الرحم فيه الدلالة ان هذا كاشف عن عموم التكاليف فلا وجه
للقول بان هذا خرج بالنص ونحو ذلك مما دل على العموم في الوقايع الخاصة
مفهوم مما دل على الاختصاص في بعض المقامات كقوله تم وعن

ومن الليل فتهجد به نافلة لك على القول الصحيح فان الرجل بفعل كذا والمرأة تفعل
كذا فانها دالة على ان غيرها ليس فيه الاختصاص شامل للكل وهذه القاعدة
لا يخفى كثرة فروعها بل قل باب مسئلة في الفقه الحاجة اليها فلا يحتاج
اليها ذكر النظائر في المقامات وهنا تنبيهات احدها ان في ان الاشتراك
كما علم من الادلة اتحاد العنوان الماخوذ في الحكم فنص عليه رخلية الى عم به
المتقدم فكل من ثبت في غيره كك ولا يسري من وصف الى وصف ومن بعض
الى اخر وهو المراد باعتبارهم اتحاد الصنف في ذلك الاصول وحق الفقها
ان الاحكام تتبع العناوين نعم لو شك في مدخلية شيء وعدمه فالمرجع القاعدة
ولنذكر لذلك مثال للتوضيح طوبعض رواية ان رجلا نسي الركوع فيعيد
فالعنوان هنا ناسيا للركوع لا الرجل ولا المركب منهما لان اعتبار الاول
ظ والاخير ان مشكوكان يرجع فيهما الى القاعدة من عدم الاعتبار ثانيها
ان مورد القاعدة الحق مكلف بمكلف اخر في تكليف الى في ساير احكام
فلا يجري في الموارد المشكوكة من ان دية المرأة كالرجل وكذا ان الرجل
اذا مات يغسل كذا ويكفن كذا فيكون المرأة كك ان الاول لا يرجع الى التكليف والثاني
تكليف للاحياء وكذا في حكم حمل الرجل والمرأة في البئر او موتها فيه ونظائر ذلك
في الفقه كثيرة وثالثها ان فقهائنا قد يمنعون اجراء حكم صدر في واقعة
في غيرها فيقولون انه قضية في واقعة وتحقيق القول فيه ان القضاء بالائمة
في مقامات خاصة ان كانت عناوينها معلومة من لفظ المعصوم او السائل الذي
اجيب عنه فهو متبع يطرد الحكم في مقاماتها كافة لما مر من القاعدة الا اذا علم
ذلك دليلا قويا منه فيأول بأحد التأويلات ومنها احتمال الخصوصية في ذلك
وان كان خلاف الظاهر واما بعضه فالحجة ترده بانه قضية في واقعة نعم لو نظر
ناقل مشاهد الواقعة كما في قضايا امير المؤمنين ع فهناك محل البحث فيحتمل ان يقال
انه يرجع اتباعا للفظ الناقل وعنوانه الذي عبر به لاصالة عدم مدخلية
شيء اخر في ذلك ويحتمل القول بالمنع لان الناقل لا يتمكن غالبا من الالتفات
الى كل ما له مدخل في ذلك الحكم فيتخيل عدم مدخلية شيء سوى ما ذكره والله

ارادة الوجه الاول لم يبا بتغير معارض اقوى لان النفقة لا يعلق الحكم على موضوع الا
مع فهمه كونه المناط في ذلك ولا يجوز له التعدية بالاعم اذا احتمل ارادة الخصوص
فيحمل في الحقيقة الى الاخبار بنوع الواقعة وحكمها وهذه النفقة حجة في ذلك والحق
قوله انه قضية في واقعة انما هو مع قوة المعارض كما يشهد به تتبع كتب الفاضل
العلامة اعلى الله مقامه وشيخنا الشهيد قدس سره وهذا العبد والافقه من بعدهم من يكون
بالوقايع الخاصة لعموم الحكم في الحدود والتعزيرات كثيرا وفي غيرها هناك واما
فهمهم من ذلك عدم الخصوصية جدا وان هذه القاعدة قد اخذت في مواضع
كثيرة اليها النظر في الوضوء للرجل والمرأة والجهر والالتفات في الصلوة و
كيفيات قيامها وقعودها وما يجب فيها وجواز لبس الحرير والذهب لها ومعه
وجواز لبس المخيط في الاحرام كذلك ووجوب الستر عليها وحفظ وعدم الجهاد عليها
وقبول توبتها اذا ارتدت عن فطرة وعدم الجزء والتغريب عليها وعدم جواز
امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها
وتحريم لبسها ما يظهر القدم والتظليل في الاحرام لو دفعها واستحبابها من التقصير
قبل الحج وفي خصايص التيمم وفي تخفيف القرائة والبطي في صحة عنوان في حكم ٢
الطفل الخارج عن العادة المشتبه بكله او بعضه لكن فيه عضو زايد او ناقص
والخنثى وقعا الحقيقي منها اما منة الاول في مسئلة الاعضاء فنقول قد تعلق ٣
الحكم في الشرع بالاعضاء في باب الوضوء والغسل واسبابهما وفي التيمم كذلك وفي
سجدة الصلوة واشارة الاخرس والرضاع والختان والجنايات وفي الحدود ٩
وغير ذلك من المباحث والضابطة في ذلك ان يقال ان كانت الادلة تنصرف
الى المتعارف المعتاد فالعضو الزايد اما ان يتعلق الحكم به بحيث اسمه او من
حيث حصوله في ضمن الكل اما اذا كان الثالث فلا فرق بين الزائد والاصلي
في تعلق الحكم والوجه في ذلك ان الاسم لما لم يكن معتبرا فلا وجه لخروج الزائد
عن تحت الدليل فان قيل لو لم يعتبر الاسم في الخاص فلا بد من اعتباره في الكل
الذي دخل تحته ذلك الزائد فلا ريب في انصراف لفظ الكل ايضا الى الكل
المتعارف وهو ما لم يكن فيه ذلك الزائد قلت هذا لا ينفع في شيء لانه لو

لسقط التكليف عن الكل اذا كان كذلك لانه فرد نادر وهو لا يلتزم به فظهر انما
في حكم العضو الزائد بعد تعلق التكليف قطعا اذ لا بد بعد ثبوت الحكم على هذا
الكل الخاص من دخول الجزء ايضا تحته قبل يمكن ان يدعى خروج الجزء عن الحكم وان ثبت
في الكل بدعوى انصراف لفظ الكل الى غير الجزء الزائد قلنا اولا ان هذا
اعتبار والمدار العرف وهو على خلاف ما ذكرت لانهم بعدما علموا ثبوت الحكم
على هذا المركب الخاص بدخول الجزء معه وثانيا ان هذا تفكيك غير ممكن غالبا
لان الحكمين كانا تلازما فاذا ثلث الكل مستلزم للجزء وان كان مثل الغسل
والمسح هنا هذه الزيادة والمفروض تعلق الحكم بالكل الاصلي قطعا او نحو ذلك
فنقول ان محل العضو الزائد بعد السطح المتعلق به يجب غسله مثلا لو لم يكن
فلو خليناه كان غير مغسول مثلا لزم عدم الامتثال قيل عدم ايصال الماء ٢
تحته ولنا على سقوط هذا التكليف عنه قلت لما لا يكون الامر به مع علم الامر بانه
مشغول بشيء لم يمكن دفعه دليلا على قيام الشاغل مقامه وكالامر بتغسيل ٣
ما فيه من الامور ومن هنا نقول يجب في الغسل غسل جميع البدن ولو كان فيه
عضو زايد في اي موضع كان ونقول بلزوم الغسل في الوضوء ايضا لو كانت
الزيادة داخلة في الاعضاء المتعلق بها الحكم كالاصبع في اليد او ما يخرج فيها
في الوجه ونحو ذلك ومثله في مسح التيمم ومن هنا يشكل صحة مسح الرجل
او الراس في الوضوء بالاصبع الزائدة لدخولها تحت اليد ونحو اللحم
الزائد ونقول يقتل النفس بالنفس ويقطع الطرف بالطرف وان كان في
احدهما زيادة عن الاخر وكذا في قطع يد السارق او رجله الاصح امكان
القصاص النار لها في القصاص كيد السارق والضابط ما ذكرناه وان كان
الاول فاما ان يعلم الاصلي من الزائد باماريته من صغر او اعوجاج او تقشر او
ضعف او عدم خروج الاختيار في الخروج ونحو ذلك او لا فعلى الاول
فالحكم يلحقه مدار الاصلي لانه المتبادر فلا يجب غسل ما ثبت فوق المرفق
من يد زائدة ولا يجزي المسح به حيث يجب ولا يقتص الزائد بالاصلي ولا
العكس ولا يثبت في الزائد دية الاصلي بل يرجع فيه الى القاعدة او النص

٥

ولا يكفي قطع الزائد في الحد بعد ولا يتحقق الجنابة بادخال الزائد في الزائد او في الاصلي
او بالعكس ولا خروج المني او احد النقضا من الزائد وكذا في الاحداث الصغار
ما لم يتحقق العادة ولا فيتحقق الحدث بالخروج لشمول ادلته وكذا لا يثبت
الجنابة لا يتحقق الزنا واللواط الموجبان للحد او انتشار التحريم ايضا لعدم
شمول ادلتهما ولا يثبت بادخال الزائد المهر ولا يكفي وضع الزائد في السجود
ولا يجب غسله ولا ينشر الحرمة الرضاع من ثدي زائد بناء على تعلق الحكم
بالثدي ولا يجب الختان في الزائد ولا يكفي عن الاصلي وكذا الحكم في تعلق نذره
وشبهه باحد الاعضاء على الاطلاق وعلى ذلك التحرير فقس ما ابناه في الفروع
المشابهة لها فعليك بالتأمل التام لا يقال لو كان كذلك لما وجب ستر الفرج الزائد
لستر في المقام لانا نقول ذلك لاجل صدق العورة بخلاف ما نستقصي ابدانه
لا لصدق الاسم الخاص كما لا يخفى بعد التدبر نعم هنا كلام في قيام الزائد مقام
الاصلي فنقول قد اشرنا سابقا ان في باب الاحداث يخرج البول والغائط من
والنوم يقع فيه العادة في ما تحققت كمن خلق وجود الاصلي اذا المدار فيها
صدق المعادة والاغسال كغسل الحائض لا خصوص الاعضاء واما
في غيرها فتارة عليك بذكر جملة منها فنقول مقتضى القاعدة سقوط الحكم
بفوات محل الاصلي فلا بد من الرجوع الى ما جعل في الشرع بدلا عن ذلك
لو كان نحو قطع احد اعضاء وضوئه او تيممه ويقوم مقامه عضو زائد غير داخل
تحت الاصلي كما هو محل البحث فالمتجه سقوط الغسل والمسح عن ذلك والاكتفاء
بالبقية ودعوى انه مع فقدان الاصلي يصدق الاسم على الزائد فيلحقه حكمه
ممنوعة وشمول قاعدة الميسور على المقام غير واضح كما مر عليك في تحقيقها
وضبط موارده انه تعالى على اطلاق الاصحاب عدم ترتب هذه الاحكام على
الزائد في مواردها خاصة كباب القصاص بالناقص كاليد الشلاء وناقصة
الاصبع بل الكامل كما نص عليه الفاضلان والشهيدان ولكنهم لم يفتوا على
قطع الزائد بالاصلية بل ظاهر كلامهم ثبوت الدية لفوات المحل وهذا منطبق
على ما قررناه لان النقصان ان كان لفوات وصف او جزء من الاصلي فيشمله دليل

فان قاعدة الميسور انما يجري عند تعذر موضوع الحكم ووجوده والمفروض هنا في المقام فقده

دليل القصاص واما الزائد فلا يشمله الاطلاق في مقام المقابلة ودعوى الاولوية
ممنوعة الا مع اتحاد المحل بحيث لا تفاوت بينهما سوى كون الجاني زائدا على
الخلقة فانه يقطع ويقتص لو كانت الاصبع التي ليست اصلية للجاني في نفس القصاص
لان الناقص يؤخذ بالكامل ولو اختلف محل الزائد لم يتحقق القصاص وحق
في السن لا يقطع سن بغيرهن ولا بالعكس ولا اصلية بزائدة وكذا لا يقطع زائدة
مع تغاير المحلين ولكن في التتمة ولا اصلية بزائدة ولا زائدة بزائدة مع تغاير
المحل وظاهرهم قطع الزائدة بالاصلية مطلقا وقد نص العلامة اعلى الله مقامه في اليد
والرجل لا يقطع اصلية بزائدة مطلقا ولا زائدة باصلية مع تغاير المحل ويقطع مع
التساوي في والاصلية مع اتحاد المحل في الاسنان ولا اصلية بزائدة ولا بالعكس مع تغاير
المحل والحاصل اجراء حكم الاصلي على الزائد مخالف للقاعدة محتاج الى الدليل ولو
اشتبه الزائد والاصلي في باب العبادات كما انه يجب الاتيان بالامرين في الغسل
والمسح في الوضوء والتيمم والسجدة لوجوب مقدمة العلم وامكان الامتثال اليقيني
الامر ودعوى التخيير لاصالة البراءة مدفوعة لما مر من ثبوت التكليف الواقعي
في الحال وامكان الاتيان بهما فيتعين قاعدة الاشتغال العبد اللائق ... الاقل
ايضا لما ستحقق في محلها ان شاء الله ان المدار الكل ... ولو بلا
على واما في الاسباب فالقاعدة تقتضي عدم تحقق المسبب الا مع اجتماعهما
معا في الترتيب مع يحصل القطع بحصول القطع بحصول السبب في نفس الامر
ودعوى ان ذلك يكون من الشبهة المحصورة فيلزم الاجتناب مدفوعة
بان الشبهة فرع تحقق ... في الواقع متيقن وهنا المشكوك فان الجماع
بالة مشتبهة او الرضاع من ثدي مشتبه لا يعلم معه تحقق السبب للغسل
والتحريم ونحو ذلك مما اسلفناك واما في الحد فيقطع احدهما
لانه محل وان توقف فيه البعض واما في القصاص فان كان المقتص منه اصليا
قطع ما يوافق محله لانه في الواقع اما اصلي او زائد وعلى الاول
على فيه اشكال العدم جواز قطع الزائد مع وجود الاصلي ولا يقطع ما لا يوافق
لوجوب وانه ولو كان زائدا فلا يقتص لاحتمال مصادفة الاصلية

وللقرعة هنا وجه قوي على ما تقرر في محله ولو كان مشتبها كما في فرع [illegible]
القصاص لما ثلة وجعل سيلان احتمال الزيادة في المجني عليه نصف الجاني او استعلام
المجني بالقرعة ثم الجاني كان حسنا وليس في كتب الاساطين في ذلك شيء فيرجع
الى القرعة او نحو بالقاعدة والبحث يجري في سائر الحيوانات كوجوب الفحص
فيما يحرم من اعضاء الذبيحة الثاني في الخنثى وهو الذي له فرج الرجال وفرج النساء
والممسوح وهو الذي ليس له شيء منهما وهل هما طبيعة ثالثة غير الذكر والانثى
او هما في الواقع تحت احدهما اما الخنثى فطبيعة ثالثة بعض الاخر وجوه بل
اقوال الحيكل على الاول قوله تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وقوله تعالى
يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور ونحو ذلك لظهور ذلك
كله في انحصار الحيوان في الذكور والاناث والقضاء علم في الخنثى بعد الاضلاع
مع الامان حوا خلقت من ضلع ادم الايسر فانه لابد من تساوي الاضلاع
او نقصان الايسر فهذا الكاشف عن الاعضاء ويحكي الفضيل بن يسار
عن الصادق ع ما قاله الفريقين في باب الميراث انه يورث بالقرعة ولولا ذلك
على تعينه في الواقع لاحد الامرين ولو كان طبيعة ثالثة لكان ينبغي علم القرعة
او جعل السهام ثلثة لاثنين وحيلة على الثاني موثقة هشام بن سالم ان
الخنثى يورث ميراث الرجال والنساء المحمولة على اعطاء نصف النصيبين
لاستحالة الجمع وقاعدة القسمة التي تنازع فهو ظاهر في كونه واسطة بين الذكر
والانثى وعدم دلالة الآيات على الحصر لورودها مورد الغالب وعدم
التعيين بعد الاضلاع فان في خبر عد الاضلاع انهم عدوها فوجدوا الايسر
ناقصا عن الايمن بضلع واحد فحكم عليه بالذكورة وفي اضلاع الرجال اقل من
اضلاع النساء بضلع ومن المعلوم امكان نقصان الايسر عن الايمن بنصف
ضلع او فلقة فان هذا ليس داخلا تحت الرواية وان كان في الرجل وكذا
وكان في الايسر ضلع صغير ناقص فلعله ايضا مراد شيخنا المفيد في كتاب
الاعلام والسيد المرتضى علم الهدى وعلامة اهل الناس محمد بن ادريس
الحلي حيث ذهبوا الى عد الاضلاع وجعلوا القول المشهور بل على انهم بعد

منقح

بعدم كونه طبيعة ثالثة لان ظاهرهم وضوح الامر بالعد حيث لا يبقى اشتباه بعده
وعدم استلزام القرعة ايضا في الممسوح كما افتى بها ما عدا ابن الجنيد من
اصحابنا وافتى بها في الخنثى الشيخ فكونه معينا في الواقع ان التحقيق كما ياتي
في محله شمول ادلة القرعة للمقامين بالعموم والخصوص فلعل القرعة امارة
للحكم وان كان الموضوع في نفس الامر غير معين ومقارنتها الظهور عدم التفرقة
بينها ايضا وهو الذي يساعد عليه الادلة والاعتبار اما الادلة فلما عرفت
من الموثق الدال على جميع الميراثين في الخنثى وفتوى الاصحاب بنصف النصيبين
فيه وبالتصحيح في الممسوح بالقرعة ولا ريب ان الظاهر من القرعة الكشف عن الواقع
في الموضوع واما الاعتبار فلان الغالب في مراتب الموجودات انما هو وجود الوسط
بين المتباينين بحيث يناسب العليا من وجه والسفلى من اخر وعلى ذا الصنع تعلقت
العزيز العليم في الموجودات كما فيه وبرهانه مذكور في محله وهو كمال الصنع
وتمام القدرة ولما كان الذكر والانثى متباينين شاهدين عن جرع اللطيف صنعه تعالى
على الايجاد واسطة بينهما لا يبقى فلم لا يجعلها معا واسطة لانا نقول معنى
الواسطة وجود صفة الطرفين فيها لا فقدانهما معا ومنه ايضا يظهر الجواب
عن سؤال القول بالعكس مع ان الواسطة المخالف للعموم وتعدد ادلة الحصر
والاعتبار الاول ايضا يقتصر فيه على المتيقن من النوع الواحد الاشتباه فاذا
ابرز الامر بين كون الخنثى واسطة او الممسوح فلا ريب ان الاول احق من جهة
امور كدلالة النصين السابقين وثانيها اشتهار الاول بانه واسطة
بين الفريقين في لسان العوام والخواص وثالثها وجود امارة الطرفين
فيه دون الاخر ورابعها شيوع نقصان اعضاء البدن بين الخلق فاني
فلعل الممسوح ايضا ذكر او انثى غاية نقص عضو منه وبقي النقصان ولم يبق
له النقب فيخرج الفضلة من دبره او بالعكس فان قلت زيادة العضو
ايضا شايع بين الناس فلعل الخنثى من احدهما فيه زاد عضو فيه قلت الشايع
في زيادة الاعضاء زيادة من نوع واحد كاليدين ونحوه واما النوعين فغير
معهود من غير الخنثى وهو محل البحث اذا عرفت هذا فهنا بحثان في الخنثى و

٧

الممسوح فنقول قد سبق في بحث الاشتراك في التكليف الفرق بين الرجل والمرأة
في مواضع ونزيد هنا الفرق بينهما باحكام الكفن ونحوه وبقول الرجل اما
لمرأة او موتهما في البئر بان المرأة لا تقتل في الجهاد بخلاف الرجل وان الذكر
يرث في الاكثر ضعف الانثى والمرأة لا تنفذ قضاؤها وان اثنتان منها في الشها
دة في حكم الرجل الواحد وانه لا يثبت شيء بشهادتهن منفردات الا في مواضع وانه لا
يحتاج في الامة المشتراة منها الى استبراء والوطء في دبرها بعد [illegible] وفي ضمنه
لو طاوعت وان دية المرأة نصف الرجل حقيقة ودية اطرافها بعد بلوغ الثلث الى
النصف والنزاع في الالحاق بالرجل او المرأة فيهما او الرجوع الى التخالف في النظر
امور الثلاث الى النصف وعدمها الرجوع فيهما معا الى القرعة لعموم ما دل على
ان القرعة لكل امر مشكل كما يأتي في بحثها وخصوص ما ورد في ميراث الممسوح
وعلى الفرق بينه وبين الخنثى كعدم الفرق بين الميراث وغيره من الفروع
التي ذكرناها في المقامين فيعمل على ما اقتضته القرعة في التكاليف وفي ا
الوضعيات كافة ويطرح ما ذكر من النص وفي بعض المقامات على خلافها
كميراث الخنثى كما مر خلوها الى القاعدة كما عن شيخ الطائفة فيحتاج عليه
الاجماع الفرق وثانيها التزام قاعدة الشغل فيهما بمعنى ان بعد حصول احد
الامرين في الواقع فيكون من باب الاجمال في المكلف به فيلزمه ابراء الذمة
بالتزام احسن الاحتمالات فيلتزم بتكرار الوضوء مع البلوغ والطهر والصلاة
مع الجهر والاخفات وكيفيات القيام والقعود والتستر كالمرأة فيها وفي
غيرها عن غير المحارم وعدم لبس الحرير والذهب وعدم لبس المخيط وستر ما
ظهر القدم وعدم التظليل في الاحرام وعدم الخروج الى المسجد ترجيحا للكراهة
وعدم الافاضة قبل الفجر من المشعر وعدم الامامة للرجال والحيلولة بالحجر
والتغريب وفعل الصلوة يوم الجمعة والجهاد والقتال عند الاستدعاء عن [illegible]
وفي الجهاد مع كفرهما ووجوب الاستبراء مع الشراء منهما والكفن الامرين في مسئلة
البئر وفي باب الحد [illegible] يجمع بينهما في الكفن حيث قاعدة الشغل ومثله
كما في الميراث والقضاء والشهادة فالمرجع اما الدليل الخاص او الاصل القهري

القهري كما في نظايره وثالثها العمل بالاصل البراءة في ذلك كله الا في موضع التعارض
فكانما نظر الى ان تعلق الحكم بالرجل والمرأة يوجب خروج المشكوك فيه عن خصوص
الحكمين وحتى يثبت التكليف على الاجمال فيرجع في خصوصية الزائدة الى الاصل
النافي فيسقط عنه الواجب او المندوب على الرجل او المرأة ويباح له ما يكره
او يحرم على احدهما والاثر منه نفي الخصوصية مع الوحدة والتخيير بعضها فيتبع
في ذلك كله اسهل الامور ورابعها تتبع المقامات والرجوع في كل منها الى ما يقتضيه
الاصل فيه وجودا او عدما فيما تعلق الحكم بعنوان الرجل والمرأة كما في الوقوف والصلوة
ولزوم التستر ولبس الذهب والحرير والامامة والكفن فالاصل في المقام البراءة
او الاشتغال على الخلاف المبني على المذاهب في الاصول وفيما علق الحكم فيه على الرجل
فالاصل عدمه فيه كما في الجمعة والقضاء والجزية والتغريب وفيما علق الحكم فيه على العموم
فيخرج منه المرأة فيه خلاف هنا تحت العموم كما في عموم حرمة الافاضة قبل الفجر ولبس
المخيط في الاحرام ووجوب الجمعة والجهاد وقتل المرتد والمشركين واستحباب
الصلوة في المسجد ووجوب استبراء الامة خرج من ذلك كله المرأة وبقي الخنثى
ومنه الخنثى والممسوح وخامسها الرجوع في الممسوح الى القرعة والرجوع في الخنثى الى
قاعدة الاشتغال وسادسها القرعة في الممسوح والبراءة في الخنثى وسابعها القرعة
في الممسوح وتبعية الخنثى للاصول وتخييل هنا وجوه اخر لا تخفى على المتدبر لكنها ضعيفة
كعكس الثلثة الاخيرة في المحقق الثاني في بحث الوضوء وتخيير الخنثى وفي مس الختانين
كان وغيره وتغسيل الخنثى المشكل محارمه من وراء الثياب وفي شرح اللمعة المراد
بالمحرم من يحرم نكاحه مؤبدا وانما تغسيل المحارم هنا لانه موضع ضرورة ثم قال
والميت المشتبه ذكوريته وانوثيته كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيفا ومن الخنثى المشكل
يغسله محارمه ولو وجد ميتا [illegible] في دار الاسلام [illegible] المذكورة
والانوثية فالاقرب استحباب هذه الاقوال فيه ان تغسل الاجنبي والتيمم اما الاجنبي [illegible]
وفي سائر الصلوة والخنثى كالمرأة وفي بحث القراءة الملكية اما الخنثى فالظاهر وجوب
الجهر عليه في موضعه ان لم يسمع الاجنبي والى الاخفات وفي مس [illegible] وجوب
على الخنثى حيث لا يسمع اجنبي وفي الروضة جعل ذلك احوط والظاهر التخيير [illegible]

يبع الاثني فيخفت وفي اللمعة اطلق التخيير فيها في المكان والافضل المسجد وقيده
في الشرح لغير المرأة وفيها ان مسجد المرأة بيتها فظاهرها كون الخنثى كالرجل
وفيه ما سبق من تخيير الخنثى في افعال الصلاة بين هيئة الرجل والمرأة وفيه ان الجمعة
تسقط عن الخنثى في افعال الصلاة وفيه ذكر وانه كالمرأة في من جعل المذكورة شرطا
للوجوب وفيه مع ما سد ان تكليف الخنثى بالمكان في باب العبادات دائر مع احوط الطرفين
وهو ما يحصل به يقين البراءة للقطع بثبوته وتوقف الخروج بالبراءة على ذا الامكان
المناسب في هذه الجمعة ايجاب الجمعة عليها وان لم ينعقد بها وفي اللمعتين بلا قوم
الخنثى غير المرأة لاجل الانوثية وفي كون عدها الاثني عشر لو كان فيه وفيه من لا تقوم الخنثى رجلا
ولا انثى رجلا او لا خنثى وفي عده الخنثى مع المرأة خاصة ومثله الالفية وفيه وفي ادة
الرقعة وتخيير الخنثى بين وضعية الرجل والمرأة في غطاء الرأس او الوجه ويجوز لبس
الحرير والمخيط للنساء بعض الرجال والخناثى وفي الطواف في اعتبار الختان
في الرجل واما الخنثى فظاهر العبارة عدم اشتراطه في حقه واعتباره فيه وهو الاحوط الاتفق
وفي سوء الخنثى فقط ما شاء من الرأس او الوجه ولم يتعرض للختان في الخنثى وا
واعتبره في الرجل وفيه ما سد في التقييد وتخيير الخنثى بين الامرين وفي شرح قوله
والختان في الرجل خاصة لا بعض المرأة للرجالية لكن يرد الخنثى والصبي فان النص
يتناولهما وفيه عدم لا يجب الجهاد على المرأة ولا الخنثى المشكل واشتراط في من المذكورة
وفيه هناك لكنه فرع عليه عدم وجوبه على المرأة وسكت عن الخنثى وفي عدم اللمعتين
لا يقتل الخنثى المشكل والمرأة والشيخ الفاني وفي القضاء اشتراط الذكورة وظاهره
عدم نفوذه من الخنثى وفي الشهادات منه الحاقه بالمرأة فيه وفي ديات اللمعة ان دية
الخنثى المشكل ثلاثة ارباع الدية وهذه العبارة من هو لاء الاساطين قاطبة لا الاحكام
الاحتياط والبراءة فالتبعية للمقام من نحو قاعدة ثم الذي ينبغي ان يحث عنه
هنا شيئان احدهما تحقيق حكم الخنثى من هذه الوجوه فنقول الذي يظهر من فقهائنا
في باب العبادات ملاحظة طريق الاحتياط بالنسبة في الخنثى حتى ان كلام ثاني المحققين
في الجمعة كالصريح كون هذا مسلما عند الاصحاب ولذا اورد عليهم في عدم وجوب
الجمعة عليه وتؤيده ما ظهر من معظم اصالة الاشتغال في شرائط العبادات

العبادات واجزائها ولكن التحقيق على ما قرر في الاصول عدم لزوم الاحتياط
وجواز التمسك بالبراءة في ماهية العبادات فمقتضى القاعدة رجوع الخنثى
الى اصالة البراءة الا فيما دل الدليل الخاص عليه كما اشرنا اليه في مواضع عموم النص
وكون ما يخرج منه المرأة فيه ينطق كلام ثاني المحققين والشهيدين في بعض
الموارد كما سمعت وفتوى الاصحاب بالاحتياط لم يبلغ اراداته اللازم ولم
يصل الى حد الاجماع يلوح من كلامهم ايضا فيتبع في ذلك احسن الادلة التي علا
بالمتيقن واما في الدية والميراث فعلى ما حققنا من كونه واسطة وانقسمه فيه على
انه به الاكثر من انه يورث نصف النصيبين ونصف الديتين مطابق للنص
والاعتبار فضلا من وجود دليل خاص في الاول اهل واما في دية الاطراف والجراح
بحيث ان المرأة تقابل الرجل الى الثلث فاذا بلغته او تجاوزته الى النصف فهو كون
الخنثى ايضا كذلك في المساواة الى الثلث والرجال الى ثلثة ارباع بعده والمسا
وات مطلقا الا في دية النفس وجهان ولا ريب ان الاول مخالف الاصل فلا
يرتكب حيث لا دليل عليه نعم يقوم وجهان بعد ذلك احدهما مساواته للرجل
مطلقا الحروما عليه الاطراف والجراحات خرج المرأة بالدليل وبقي المقام الا اذا
بلغت تمام الدية فثلثة ارباع وثانيهما كون الخنثى تعاقل الرجل بنسبة يعني ان
المرأة التي دية نصف الرجل اذا ساواه الى الثلث فالخنثى تعاقله الى النصف
لان التفاوت بين الثلث والنصف ثلث النصف فيكون التفاوت بين ثلثة
ارباع الدية ونصفها ثلث الارباع وهو الربع ففي قطع خمس اصابع من الخنثى
من الابل في الستة الخمس ارباعين يحتمل وجه ثالث وهو كون دية الخنثى
في الاطراف ثلثة ارباع دية الرجل في كل الامر ففي اصبع منه سبعة ونصف
من الابل على الربع واصالة عدم المساواة خرجت المرأة بالدليل والاخير اوفق
بالاعتبار لكن يرد عليه لزوم كونه انقص من المرأة فيما لم يبلغ الثلث مع
ان ديته ازيد من ديتها والاول اوفق بالدليل لكنه يرد عليه مساواته للرجل
مع ان ديته انقص من ديته والوسط مخالف للقاعدة من وجهين مساواته
للرجل الى النصف وهو بعيد في ذلك الحكم مع انه لا دليل عليه والقياس

مطرد ويمكن التئام الوجه الاول الذي عناه بان الخنثى في الواقع اما ذكر او انثى او
وعلى التقادير لا ينقص عن المرأة غيرها الرجل الى الثلث الاعلونية ثم يريد الى
ثلثة ارباع على قاعدة التوزيع وهناك وجه خامس وهو كونه بما قال المرتضى في
القلب المساوي وما فوقه الى ان يبلغ الدية التامة فتزيد على دية المرأة
بمقدار نصفها ففي تسع اسابع منه خمسة واربعون من الابل وفي القرعة ربع
الخمسة وسبعين على البناء المتيقن في الاول وبالقاعدة في الثاني وللبحث مجال
واسع وثانيهما ان الخنثى على ما في كتب اللغة من له ما للرجال وما للنساء وفيه
عرفه في ذلك وكذا غيره من اساطين الفقه وجعلوا من ليس له الفرجان يورث
بالقرعة كما ذكرناه فهل المراد في سائر المباحث الذي حررناها من الخنثى ما
ذكروه في الميراث والمراد مطلق المشتبه فيشمل الممسوح ايضا والفرق بينهما ليس
الا في الميراث لم اجد في كلامهم في سائر المباحث ما يوضح هذا المعنى ثم سمعت
في كلام الكركي من ان الميت المشتبه كالخنثى مع احتمال القرعة ضعيف فيحتمل ارادته
ما يعم الممسوح فيقيد الحاقه بالخنثى وان لم يسم بالخنثى ويحتمل ان يكون مراده
الاشتباه بالعارض كقطع الاعضاء او اضمحلالها بحيث لا يتميز وكذلك
وهذا هو الظاهر بقرينة كلام الذكرى حيث فرق بينه في الوجه لمس الميت و
ما لا تمييز له ففقد الضوابط انه يلحق بالخنثى ما هو غيره يشعر اليه عبارة
الشهيد في س في ميراث الخنثى وشبهه ويكون حكم الممسوح مع القرعة في
جميع الاحكام حتى في الدية والشهادة ونحو ذلك وهذا مقتضى التحقيق الذي
ذكرناه ايضا من كون الخنثى واسطة في الواقع دون الممسوح فانه ان وقع الغني
فيقرع لما ذكروه في باب الميراث ويجري عليه حكم ما اخرجته القرعة في عبا
او غيرها على ما يقتضيه النظر القاصر والله اعلم بالسرائر الثالث انه
لا ريب ان ما ذكرناه من الضابط انما هو مع الاشتباه وعدم الاتكال
بالعلائم واما معه فلا بحث واما العلائم فلينقل الكلام اولا في ذكر
الاصحاب منهم في النفي ثم نبين ما يعلم اليه النظر في العلائم اعلم
مقامه في ميراث القواعد من له الفرجان يرث على الفرج الذي يبول

يبول منه فان بال منهما فعلى الذي يسبق منه البول فان جاء منهما فعلى الذي ينقطع
منه اخيرا فان تساويا اخذا وتركا حصل الاشتباه فقيل بالقرعة وقيل
بعد اضلاعه وقيل يرث نصف النصيبين ونبات اللحية وتفلك الثدي
والحبل والحيض علامات على الاقرب وقال المحقق نجم الدين ابو القاسم بن
سعيد في مع يرث على الذي يسبق منه البول فان جاء منهما اعتبر الذي
ينقطع اخيرا فان تساويا في الحالات فيه ما نقله وفي النهاية و
الايجاز والمبسوط نصف النصيبين وفي المقنع والمرتضى بعد اضلاعه
وفي شيخنا الاوثر قدس السعيد في الدروس من له ما للرجال وما للنساء
يورث بما يبول منه فان بال منهما فبالذي يسبق منه البول فان سبق
منهما معا ورث على الذي يتأخر انقطاعه وفي الغاني يورث على الذي يسبق
انقطاعه وهو ضعيف فان تساويا فهو المشكل وفي المقنع والمرتضى
وابن ادريس بعد اضلاعه وفي الخلاف يورث بالقرعة وفي الحسن ان كان
هناك علامة من لحية او بول او حيض او احتلام او جماع والاولى ميراث
رجل وهو ومنه هنا والمشهور ان له نصف الى النصيبين وفي الشهيد
الثاني في ذلك ومن علائمه البول فان بال من احدهما دون الآخر حكم
بالتابع له وهذا موضع وفاق فان توافقا اعتبر اسبقهما وهذا ايضا مجمع
عليه فان تساويا فالاكثر على اعتبار ما ينقطع اخيرا مثل قول ابن
البراج حيث جعل الاعتبار ما سبق منه الانقطاع وذهب جماعة منهم السيد
وابن الجنيد وفي الحكم اعتبار الانقطاع اخيرا وفي الخلاف لعدم ذلك
القرعة ونسبه الاكثر الى نصف النصيبين والمفيد وابن ادريس وقيل
الى عد الاضلاع واما الاخبار ففي موثقة هشام ابن سالم يورث من حيث
يبول فان خرج منهما جميعا فمن حيث سبق فان خرج سواء فمن حيث ينبعث
فان كان سواء ورث ميراث الرجال والنساء وفي رواية شريح ذكر
الاقلام تم فيه عد الاضلاع اذا عرفت هذا فنقول لا ريب ان هذا المقام
من مسائل الموضوع العرفي المشتبه فان حصل العلم النفسي لكافاد الحكم

الشرع باجل الظن فهي حكم به وحل مقتضيها الاولى فالثاني ليس مع الاول شئ
وهو حجة مطلقا واما الثاني فان كان ان لم يجز التقليد في الموضوع لكن سيما
في كلاية حاكم الشرع ان حكمه في الموضوع نافذ مع اشتباه العرف يتبعا الحكم
فيرجع الى التقليد في الحكم حقيقة وبيانه موكولا الى محله واما لو حصل الظن
لنفس المكلف فالذي اخترناه في الاصول عدم حجية الظن في الموضوع الصرف
للنواهي الكتابية وعدم جريان مقدمة دليل الانسداد فيه لعدم الانسداد
فيه غالبا فيرجع في المشكوك فيه الى الاصول بحسب المقامات واما
حجية الظن المجتهد فيه مع اشتباه اهل العرف فالذي يقوى في النظر
حجيته اذا فكر به كالعلم لاستقباح الظن بالحكم وهو حجة وباقي هذا ايضا في محله
مع انه يمكن مع قطع النظر عن ذلك القول بحجية الظن هنا لوجهين
احدهما عدم امكان الاحتياط في مثل الميراث لتعارض الحقين وعدم
الرجوع الى البرائة وليس هذا اصل موضوع ايضا والروايات متعارضة
في الجملة ثم ليس الى التمييز مثل هذا الموضوع بحيث يركن اليه النفس الا
ما لا يخفى الحاكم الشرع اصلا وثانيهما ان الامارات المنصوصة ليس شئ
منها هنا مما يفيد القطع بالكلية ظنية ومن المعلوم عدم مدخلية خصوصيتها
في ذلك بل اعتبرت كاشفة عن الواقع ولو ظنا فكل امارة افادت ذلك تكون
حجة ومنها جعل العلامة اللحية ونحو امارة وجعل الحسني العبرة بانقلاب وفي
فعل القوى باعتبار الظن مطلقا فنقول ان مرجحات الذكورية اللحية وعلو
تفلك الثدي والاحتلام وشدة الرغبة بالنساء في الجماع والاحبال وعمق
المني وغلظه وخروج عظم الحلقوم والبول من الذكر او سبقه منه او انقطاعه
منه اخيرا ونقص الاضلاع ومن مرجحات الانوثية عدم اللحية والتفلك
والحبل والحيض ورقة المني وتساوي الاضلاع والبول او سبقه او انقطاعه
اخيرا من الفرج الآخر وعدم خروج العظم فان وجد المرجحات في احدهما دون
نصف الآخر فلا كلام وان تعارضت فهنا صور احدها تعارض اللحية
مع التفلك والترجيح للحية لامكان التفلك في الرجل امكانا واضحا دون

نصف اللحية في الانثى فانه نادر جدا وثانيها تعارضها مع الحيض والترجيح للحيض
لامكان اللحية في المرأة بل وجودها كما حكي في الاثار وثالثها تعارضهما مع
الحبل والترجيح مع الحبل لما مر ورابعها تعارضهما مع الامارات المنصوصة
الاربعة اذا كانت للرجل والترجيح مع النص المعتضد بالفتوى وبالاعتبار
ايضا ويكفي في الترجيح مجرد الواحد فضلا عن المتعدد وخامسها تعارضها
مع رقة اللحى وبالاعتبار ارقة الرغبة او عدم العنف والترجيح للحية
وسادسها تعارض الاحتلام مع الحيض والثاني اقوى وسابعها تعارضه
مع الحبل والترجيح للحبل وثامنها تعارضه مع المنصوصات والحكم كما مر
وتاسعها تعارضه مع العلامات والترجيح للاحتلام وعاشرها تعارضه
مع التفلك والترجيح نظرا وحادي عشرها تعارض الاحبال مع التفلك
والاول اقوى وثاني عشرها تعارضه مع الحبل ولا ترجيح وثالث عشرها تعارضه
مع الحيض والثاني ارجح تعارضه مع المنصوصات والنص اقوى
تعارض العظم مع التفلك ولا ترجيح تعارضه
مع الحبل او الحيض والترجيح لهما تعارضه مع احد المنصوصات
والترجيح كما في غيره سبق البول مع تأخر الانقطاع والترجيح
للسابق لتقدمه في النص والاعتبار تعارض السبق
او البول مع عدد الاضلاع والترجيح للاولين خلافا للموثق والخبر المتقدمين
لها عليه تعارض الانقطاع مع عدد الاضلاع والترجيح للاول
لفقد الموثق سندا ودلالة تعارض الاثنين والثلاثة والاربعة مع
التساوي او التفاوت بالمقايسة والمدار على الرجحان في النظر واما على القول
بالقيد فنقول لقد عرفت دعوى الاجماع على العلامات الاوليين على الترتيب
فلا كلام في اعتبارهما مع دلالة الموثق والرواية مشرح عليها واما الانقطا
ع اخيرا فمستفاد من قوله من حيث ينبعث في الموثق والمراد به ذلك
على ما فهمه المشهور فيكون حجة ايضا ولكن تضعفه امور احدها
احتمال كونه بمعنى سبق الانقطاع ولعل ذلك مستفاد من البراج

وثانيها انما لكونه بمعنى الترجيح بقوة بل الظن من اللفظ فالشيخ النهاية عدم
اعتبار جماعة من القدماء فالشيعة ابي ها دعوى المرتضى الاجماع على عدم الالتفات
بعد الامارة نحن خامسها رواية شريح حيث تركته وفكرت عدما اصلاح
وبعيده امران احدهما فتوى الاكثر الكاشف عن صحة روايته ايضا وثانيهما
مسامحة الاعتبار لان التسامح في الترجيح مع تأخر الانقطاع علاقته بكونه
اصلا للعادة والظن اذا الترجيح مع المشهور والوجه بعد التأمل في النص واما
على الاصلاح فالرواية وان كانت ضعيفة لكن تتأيد بالتعليل بان
حوا خلقت من ضلع آدم الايسر وجماعة من طريقة اهل التشريح والتجارب
كونه كلا لكن قد عرفت انه غير حاسم للاشكال كما ان القائلون به فلو لم يكن
الثقات ضلع تام ينبغي الاشكال على ما ذكره فالمرجع الموثوق المنطبق على ما قررناه
من القاعدة في نصف النصيبين في الارث والدية في الجناية والاصول
المعتمدة في سائر المباحث كما عرفت في اعتبار تحكيم الامارة كالاعتبار في

في نفع الحقين   في احكام الحقوين والمراد به من له بدنان
في حقو واحد ولم يتعرض له الاصحاب الا في الميراث فنقول من له راسان
او بدنان على حقو واحد يوقظ بعد نومهما فان انتبها فهما واحد وان
انتبه احدهما فهما اثنان ومع عدم يوقظ احدهما فان انتبها فهما واحد
وان انتبه احدهما فهما اثنان في الميراث فان شئت يوقظ احدهما بعد
نومهما فان انتبها فهما واحد وان انتبه احدهما فهما اثنان كما روي
عنه ع فقال ابو جميلة رأيت بفارس امرأة لها رأسان وصدران في حقو
واحد متزوجة تتغاير ان من الشيخ القول باعتبار تعددهما وصحح ذلك
بالاتفاق هو المروي من طرق الاصحاب عن علي ع انه ولد على عهده من
تولد له رأسان وصدران في حقو واحد فسئل علي ع في امره في
الميراث فقال يترك حتى ينام ثم يصاح به فان انتبها معا كان له
ميراث واحد وان انتبه واحد وبقي الآخر نائما يورث ميراث اثنين
ومن طريق الرواية ضعف وجهالة لكن لا راد لها فهنا مباحث الاول

الاول ان هذه الامارة هل هي تعبدية كما هو ظاهر الاصحاب حيث اقتصروا
عليه اولا بل هي احدى الامارات او اضبطها والكلام هنا كما قررناه في
امارات الخنثى من كون العبرة بالعلم او الا تتعطل احكام الشرع من الامارات
والذي يقتضيه النظر عدم كون الامارات تعبدية بل كلما كشف
عن الواقع فلو تخالفا مثلا في الارادة بحيث كان كل منهما يريد غير ما يريد
الآخر مثلا يريد احدهما القيام ويمسكه الآخر او يريد احدهما المشي
الى الدار والآخر المصير الى السوق ونحو ذلك من الامارات المتعاكسة
التي تظهر آثارها في البدن ومثل ذلك كون احدهما فطنا ذكيا والآخر
غبيا ويحفظ احدهما وينسى الآخر ونحو ذلك من الامارات نعم يمكن ان
يقال ان هذه الامارات معتمدة عند اهل العرف وغيرهم ومتى ما حصل شيء
منها يعلم او يظن [illegible] منه انهما متعددة ومحل البحث ما كان خاليا عن مثل
هذه كما يؤيده ظاهر الرواية ولد باهله مولود فسئلوا عن ميراثه والظاهر
انه لم يبلغ مبلغا يمكن اختباره بهذه العلامات فلا تدل الرواية على عدم
العبرة بما ذكر وان كان ظاهر الاصحاب ذلك بل يمكن ان يقال ان النص
والفتوى لا يدلان على انحصار العلامة النظر الى انه غير نوم والانتباه من العلامات
فيها علامة التعدد كثيرة كما مثلنا واما علامة الوحدة فلا يدل على اتحادها
غالبا مثل تطابقهما في القيام والقعود وتقاربهما في الارادة بحيث انه كونهما
متوطئين على هذا المعنى اختيارا او كون طبيعتهما شديدة المجاورة وتقاربا
القوى متوافقين وكذا الذكر والنسيان والذكاوة والغباوة فان
تطابق الاثنين في الفهم والمرتبة في امور خاصة شايع الوقوع وان لم يكن
له ما يساويه بخلاف النوم والانتباه فانه دائر مع الوحدة والتعدد
وجودا وعدما وان كان فيه ايضا نظر اذ الاشتباه اثنين في ان واحد [illegible]
مع تقاربهما في القوى وتناسب الطبيعة خصوصا بالقياس كما في الرواية
لا تلازم بينه وبين الوحدة وليس في ذلك الا ما مثلناه وما جعلناه
احد للجمع بين النص وجها يعتمد عليه نعم هو احد العلائم في غالب الثنا

ان المراد بالانتباه والتوقف على الاقتضاء عليه بل خصوص ما عبر به فيك
نفى او هو مثال الغلو فرضنا انه اخذ احدهما النوم وتيقن الاخر مستيقظا
فعلى ما في النص لا يكون هذا علامة بل يعتبر نومهما جميعا فيعتبر بالانتباه
خلاف ما لو قلنا ان المراد التوقف على احدهما دون الاخر كيف كان فلا ينفك
المجال بين الامتداد او الاستدامة يمكن ان يقال بالجمع على النص لا دلالة
انتباه في احدهما اقوى ودلالة على المتعدد لان عود الروح الى الشخص الواحد
بعد اجتماعه لا يكون الاكبر بانه الى الاجزاء كانت تختلف نوم احدهما دون
الاخر لان روح النوم انما هو باستيلاء البخار على الحواس وعكس استيلاء
على احدهما اسبق من الاخر فانا نرى انه يمكن ان تنام احدى العينين دون
الاخرى كان ينام البصر دون السمع وذلك لتفاوت المحال في قوة وضعفا
فلعل في البدنين او الراسين ايضا تفاوتا مثل هذا التفاوت وعلا لا يكون
غالبا انتباه احد المحلين دون الاخر فضلا عن انفكاك البدنين او الراسين
في ذلك اولى وهو المخرج مع احتمال اعتبار الغالب لكون الامارة بنية مع
الظن وهو موجود في المقامين والظاهر ان خصوص الصياح لا مدخلية له
بل لو انتبه احدهما بالدفع بالاصبع مثلا لكان كذلك بل دلالة الانتباه منهما
به على الوحدة انه ابلغ من الصياح نعم انتباه احدهما دون الاخر في الصياح
دلالة على التعدد ومن بعض ما قررنا ظهر ان في كلام الامام وفي المسالك
من اعتبارها الايقاظ فيه فهم اجادا لانام على ما فيه من دقائق حتى يظهر بعد
التامل [illegible] يظهر انه لو تقارن في سبق النوم الى احدهما مع الانتباه
دفعة يبقى الاشكال من ان الانتباه منصوص ومن ان دلالة على الوحدة
اضعف من دلالة النوم على التعدد اعتبار احتمال ان ظاهر النص ذكر
هذا علامة للتعدد لا عدمه للاتحاد وان ذكر في النص لكنه مسبوق به
غيره الثالث ان العلامة منصوصة هنا في كلام الحجة بل يعتبر فيها
التكرار مرارا بحيث يعلم كون المراد فالاصح يحكم به اولا بل يعتبر به مرة
واحدة فايهما تحقق قضي به وان تخلف بعد ذلك او يفترق الحال بين

بين امارات الخنثى فيعتبر التكرار وهو في المقام فيعتبر الواحد ايضا احتمالات
لم ينص على شيء منها الاصحاب وجه الاول بعد اعتبار المرة نظر الى ان
الامارة للكشف لا لمعنى صرف والمرة الواحدة غير كاشفة لان هذه
الامور عاديات قابلة للتخلف فربما يكون هذه الدفعة مما تخلفت عن
العادة مضافا الى ان المرة الثانية اذا حصلت بعكس المرة الاولى
لم يبق وثوق بالاولى اصلا لاستحالة الترجيح من غير مرجح ومجرد السبق
غير كاف مع ان ظاهر النصوص الاطلاق بحسب الازمان مثل قوله فبايهما
يبول او فليسبق او ينبعث او اذا انتبه احدهما فحتى ما حصل احدهما
في اي زمان كان يشمله النص كما يشمله في الاول فتعارض الامارتان
ووجه الثاني ان ظاهر الاخبار الاطلاق وهو يصدق بالواحد
فيحكم بها فان عارض بعد ذلك وضع اخر فلا عبرة به بعد الحكم
لان الموضوع ليس مشتبها بعد ذلك حتى يلاحظ امارة اخرى وتعارض
بل لا علامة على تقدير المخالف يصير بمنزلة رجل يخرج بوله من
ثقب اخر لا انه امراة كذلك وجه الثالث ان موثقة هشام
في الخنثى عبر في العلائم بصيغة المستقبل الدال على التجدد والاستمرار
وفي رواية الباب عبر بالماضي الدال على كفاية الوقوع مرة مضافا الى
ان رواية الخنثى عبر بموضوع عام ودل على حكم كلي يمكن فيه اعتبار
الدوام والاستمرار في الامارة بخلاف المقام فانه قضية عليه
في مولود خاص في ميراث مع ان دلالة الانتباه على الوحدة والتعدد
اقوى بحيث يبعد اختلافه بخلاف البول ومخرجه في الخنثى والذي
يقوى في النظر هو الاخير بل هو الاوفق بالنص والفتوى ايضا
فتحصل [illegible] انه على القول باعتبار الاستمرار فهل يكفي
فيه المرتان او الثلاث او يعتبر ما يتحقق به العادة والذي يترجح
في النظر كفاية المرتين لوجود معنى التجدد المستفاد من النص فيه
واستقراء موارد الشرع من اعتبارهم في العادة مرتين وخصوص

الحيض الحاكم بالعادة بها فليكن هناك شرط على تقدير تحقق العادة والحكم فان
انقلب بعد ذلك العادة فتكرر فخلافه فهل يعمل بالثانية كعادة الحيض
فيلعب الذكورية والانوثية مدار العادة في خروج البول مثلا اولا بل ينتقل
بعد ذلك الى الامارة التي بعدها التعارض الاولى وسقوطها عن الاعتبار
فان لم يكن ورائها بلا امر فهو المشكل الذي يقضي فيه بحمل على مذهبه
اولا ينتقض الحكم بالانقلاب مطلقا استصحابا للاثبات والشك في كون
التغيير افسادا مادام الاطلاق لا يتحقق في الحكم بذلك الشامل لما لو تجدد بما
يغايره وجوه والذي يقوى في النظر القاصر الوجه الاوسط اذ لا اطلاق
في النص بحيث يشمل هذا الفرض والحكم ابع بعدم الكشف فالخلاف فلا
وجه للاستصحاب بثبات ملحد فانيهما ان على القول بالمرة فهل
العبرة بها كيف اتفق اولا بل ما يتفق بعد حكم الحاكم الشرعي وجهان
ولا يخفى قوة الثاني اذا العبرة بالمرة مخالف لظاهر النص في الاعتبار
في الجملة ولو سلم فدلالة النص في المتيقن ما حصل منه بعد حكم واما ما
قبل سابقا ولو عند نفس المكلف فلا عبرة به والمسئلة محل اشكال
والبحث لا يسعنا الحج الرابع ان اعتبار هذه العلامة للاحكام غير في
الميراث واما الاحكام الاخر فهل هي تابعة للميراث في ذلك لعدم الفرق
فلا انه امارة كاشفة عن الواقع لا تقبل تبعيض فحيث ما علم في الواقع او
حلة او التعدد فيتبع او ليست تابعة نظرا الى ان النص انما ثبت فيه
ولعل الفرق هناك موجود كونه كاشفا عن الواقع مطلقا غير معلوم
وجهان والتحقيق ان الامارة كاشفة مطلقا كما هو ظاهر النص وعموم ذلك
لا يستعلمها باجراء احكام الوحدة والتعدد عليه في ساير الابواب
نظل الحال الاحكام معلقة على الوحدة والتعدد قد ينصرف الى
الفرد الشايع المتبادر وقد لا ينصرف فالنظر في كل واحد من المباحث
لا بد منه فالعلامة في عدمها عبارته السابقة وكذا التفصيل في
في الشهادة اما التكليف فاثنان مطلقا وفي النكاح واحد وان كان

كان ازيد فلا قصاص على احدهما وان قتل عمدا ولو قتلهما كما في الدية مع الاشتباه
لا دفع اشكال وقف الكل وحكمها في الارث فينبغي مثله في الشهادة والحد
لو كان اخا اما في العبادة فاثنان مطلقا يجب غسل اعضائه كلها ومسحها وفي
لم يتوضأ احدهما الذي يصح صلوة الاخر فقط ويمكن هنا اعتبار الايقاظ
فمن لا ينتبه لتنبيه الاخر لا يعتبر طهارته في حقه واحد فيشكل على ما في امر
في الميراث فمن يترك حتى ينام ثم صاح به فان انتبها معا كان له ميراث واحد
وان تنبه واحد وبقي الاخر نائما يورث ميراث اثنين وفي طريق الرواية ضعيف
اصحابنا لكن لا يرادها وهنا مباحث الاول ان هذه الامارة هل هي تعبدية
كما هو ظاهر الاصحاب حيث اقتصروا عليه فلا بل هي احد الامارات او ما منطوقها
والكلام هنا كما قدمناه في امارات الخنثى من كون العبرة بالعلامة او بالظن
الحاكم الشرعي من الامارات والذي يقتضيه النظر عدم كون الامارات تعبدية
بل كل ما كشف عن الواقع فلو تحققنا مثلا في الامارة بحيث كل منهما يريد غير
ما يريد الاخر مثلا يريد احدهما القيام ويمسكه الاخر او يريد احدهما المضي
الى الدار والاخر المسير الى السوق ونحو ذلك من الامارات المشاكلة
تظهر آثارها في البدن ومثل ذلك كون احدهما فطنا ذكيا والاخر غبيا
وحفظ احدهما او نسيان الاخر ونحو ذلك من الامارات نعم يمكن ان يقال
ان هذه الامارات معتمدة عند اهل العرف وغيرهم ومن ما حصل فيه منها
يعلم او يظن ظنا قريبا منه انها متعدد ومحل البحث ما كان خاليا عن مثل
هذه كما يتيسر في الرواية ولذا علقه بالاخذ بانه مولود فيسئل عن
ميراثه والظاهر انه لم يلحق مبلغا يمكن اختباره بهذه العلامات فالدلالة
الرواية على عدم العبرة بما ذكرناه كان في الاصحاب فلذلك بل يمكن ان
يقال ان النص والفتوى لا يدلان على انحصار العلامة فنظرا الى انه فيه
النوم والانتباه من العلامات منها امارة التعدد كثيرة كما مثلناه واما
امارة الوحدة فلا يدل على اتحادهما غالبا مثل تطابقهما في القيام والقعود
والارادة لجواز كونهما متوافقين على هذا النحو اختيارا او كونه طبيعيا

بشدة المجاورة وتقارب القوى متوافقين وكذلك الذكر والنسيان والذكوة
والغباوة فان تطابق الاثنين في الفهم والمهيز في امور خاصة شايع الوقوع
فان تميزاته بامور اخر بخلاف النوم والانتباه فانه دائر مع الوحدة والتعدد
وجودا وعدما وان كان فيه ايضا نظر اذ انتباه اثنين في ان واحد بسبب
تقارب الحواس وتناسب الطبيعة خصوصا بالصياح كما في الرواية لا ينافيه
بنفسه مبنى الوحدة وليس في ذلك الاحكام مثلناه فيما تحمله الرواية التجوز على نص
فيها يعتمد عليه نعم هو احد العلائم فذلك الثاني ان المراد بالانتباه
والنوم هنا وعلى الاقتصار عليه هل خصوصهما عبر بهما في النفس او هو هنا
فلو فرضنا انه اخذ احدهما النوم مع بقاء الآخر مستيقظا فعلى ما في النص
لا يكون هنا علامة بل يعتبر نومهما جميعا فيعتبر الانتباه بخلاف ما لو
قلنا ان المراد النوم في احدهما دون الآخر كيف كان فلا يفترق الحال
بين الانتباه والاستدامة ويمكن ان يقال بالجمود على النص لان الانتباه
في احدهما اقوى دلالة على التعدد لان سريان الروح الى الشخص الواحد بعد
اجتماعه لا يكون الا بسرايته الى الاجزاء كافة بخلاف نوم احدهما دون
الآخر لان عروض النوم انما هو باستيلاء البخار على الحواس ويمكن استيلاؤه
على احدهما اسبق من الآخر فانا نرى انه يمكن ان تنام احدى العينين دون
الاخرى وان ينام البصر دون السمع وذلك لتفاوت الحواس قوة وضعفا
فلعل في البدنين او الراسين ايضا تفاوتا مثل هذا التفاوت وهذا لا يمكن
غالبا انتباه احد الحواس دون الآخر فيعلم انفكاك البدنين او الراسين
في ذلك الا ان الاحوط هو الجمع احتياطا الاعتبار الغالب في كون الامارة بينة
مع الظن وهو موضع التامل والظاهر ان خصوص الصياح لا مدخلية له
بل لو انتبه احدهما بالدفع بالاصبع لكان كذلك بل دلالة الانتباه
منهما ابين على الوحدة اذ يبعد في الصياح عدم انتباه احدهما دون الآخر
فالصياح اشد دلالة على التعدد مع غفوهما ان ثبت ما ذكرنا واحتمال ان يحمل
الملك العالي من اعتبارهما الاثنينية فيهم اخذ الامام مع ما فيه من تحقق النحو

اخرى يظهر بعد التامل ومنها انه يظهر انه لو تقارن في سبق النوم الى احدهما مع
الانتباه دفعة يقوى الاشكال في ان الانتباه منصوص مع ان دلالته على الوحدة
اضعف من دلالة النوم على التعدد باعتبار احتمال ان الحاق الثاني ذكر هذه
علامة للتعدد لا علامة للاتحاد وان ذكر في النص لكنه مسبوق ببيان غيره
ان العلامة المنصوصة هنا في علائم الخنثى بل يعتبر فيها التكرار
مرارا بحيث يعلم كونه المعتاد في ذلك حتى يحكم بمراده بل يعتبر دفعة ومرة
فانها تحقق في غير واحد تخلف بعد الاعتياد وفيه ان الحال بين امارات الخنثى
فيعتبر التكرار وهذا المقام فيعتبر الواحد ايضا احتمالات لم ينص على شيء منها
الاصحاب ووجه الاول بعد اعتبار المرة نظرا الى ان الامارة الكاشفة لا تنقلب
صرفا والمرة الواحدة غير كاشفة لان هذه الامور حادثات قابلة للتخلف
فربما يكون هذه الاولى مما تخلفت عن العادة مضافا الى ان المرة الثانية اذا
حصلت بعكس المرة الاولى لم يبق وثوق بالاولى اصلا لاستحالة الترجيح
من غير مرجح ومجرد السبق غير كاف مع ان ظاهر النص الاطلاق بحسب الازمان
مثل قوله فيما يقطعون او يستويان ويبعث او انا ينتبه احدهما فمن ما حصل
احدهما في اخرى ان كان يشمله النص كما يشمله في الاول نظرا الى الامارة
ووجه الثاني ان ظاهر الاخبار الاطلاق وهو يصدق بالواحدة ويحكم بها
فان عارضها بعد ذلك وضع اخر فالعبرة بما بعد الحكم لان الموضوع ليس
متشبها بعد ذلك الحكم بلحاظ امارة اخرى متعارضة بل على تقدير التخالف
يصير متعارضة بل يخرج بوله من سقط فمتى اختلفت الامارة تلك ووجه الثالث
ان موضوعها هنا في الخنثى عبر في العلائم بصيغة المستقبل الدال على التجدد
والاستمرار في رواية الباب عبر بالماضي الدال على كفاية الوقوع مرة مضافا
الى ان رواية الخنثى عبرها موضوع عام ومثل على حكم كلي يمكن فيه اعتبار
الدوام والاستمرار في الامارة بخلاف المقام فانه قضية عليه السلام
في مولود خاص فعبر انه مع ان دلالة الانتباه على الوحدة والتعدد
اقوى بحيث يبعد احتماله بخلاف البول ونحوه كما لا يخفى والذي يقوى

فى النظر الوجه الاخير بل هو الاقوى بالنص والفتوى ايضا فتدبر فانك قد عرفت ان اطلاقه
على القول باعتبار الاستمرار فهل يكفي فيه المرتان او الثلث او يعتبر ما تصدق
به العادة والذي يترجح في النظر كفاية المرتين لوجود معنى التعدد والمستفاد
من النص فيه واستقراء موارد الشرع من اعتبارهم في العادة مرتين وخصوص
الحيض الحاكم بالعادة بهما فليكن هنا كذلك نعم على تقدير تحقق العادة والحكم
فان انقلب بعد ذلك العادة وتكرر في خلافه فهل يعمل بالثاني كعادة الحيض
فيلحقه الذكورية والانوثية مدار العادة في خروج البول مثلا اولا بل ينتقل
بعد ذلك الى الامارات التي بعدها التعارض في الاولى وسقوطها عن الاعتبار
فان لم يكن غيرها علامة فهو المشكل الذي يقضي فيه كل على مذهبه او لا
ينتقض الحكم بالانقلاب مطلقا استصحابا لما ثبت والشك في كون التغير ابطالا له
ام لا لاطلاق النص في الحكم بذلك الشامل لما لو تجدد ما يغايره وجوه
والذي يقوى في النظر الغائب الظاهر الوجه الاوسط اذ لا اطلاق في النص
بحيث يشمل هذا الفرض والحكم يرجع بجميع اركانه الى الخلاف فلا وجه لاثباته
فيما يحتمل اختلافه ان على الفعل بالمرة فهل العبرة بها كيف اتفق او لا بل
ما يتفق بعد حكم الحاكم الشرعي وجهان ولا يخفى قوة الثاني اذ العبرة بالمرة
من الفاعل النوعي لا باعتبار الجملة ولو حصل ذلك النوع في المتيقن ما حصل
منه بعد الحكم واما ما حصل سابقا ولو عند نفس الحاكم فلا عبرة به وللمسألة
محل اشكال والبحث لا يسعنا الخ   اذ اعتبار هذه العلامة لاجله
في الميراث واما الاحكام الاخر فهل هي تابعة للميراث في ذلك لعدم الفرق
ولانه امارة كاشفة عن الواقع لا تعبدية صرفة فحيث ما علم في الواقع الوحدة
او التعدد فيتبع او ليست تابعة نظرا الى ان النص انما ثبت فيه ولعل الفرق
هناك موجود لكونه كاشفا عن الواقع حكمه فيه معلوم وجهان والتحقيق
ان الامارة كاشفة مطلقا كما هو ظاهر النص ومع ذلك لا يستلزم اجراء
احكام الوحدة والتعدد عليه في سائر الابواب نظرا الى ان لا احكام المعلقة
على الوحدة والتعدد قد ينصرف الى الفرد الشائع المتبادر وقد لا ينصرف

فى النظر في كل واحد من المباحث لا بد منه والثالثة في عدد ما عدا
السابقة وكذا التفصيل في الشهادة اما التكليف فاثنان مطلقا ففي النكاح
واحد وان كان اثنين ولا اقتصار على احدهما وان قصد امكن ولو قصدا
ففي الرجوع مع الاشتباه لا ينفعه اشكل وفي الحكم بهما في الارث ونحوه مثله
في الشهادة وفي الحجب لو كان اخا اما في العبادة فاثنان مطلقا فيجب عليه غسل
اعضائه كلها ومسحها ولو لم يتوضأ احدهما وفي الصحة صلاة الاخر نظر
ويمكن هنا اعتبار الايقاظ فمن لا ينتبه لتنبيه الاخر لا يعتبر طهارته في صحة
صلاة الاخر والحكم بتعددهما وفي النكاح هو واحد من حيث الذكورية ولا
نفقة اما من حيث العقل فالظاهر توقفه على رضاهما معا وكذا يقع الاشكال
في الطلاق وفي العقود كالبيع هما اثنان وفي الجناية اثنان لم يقتص من احدهما
بجناية الاخر ولو اشتركا في الجناية اقتص منهما وهل يحسبان بواحد او اثنين
حيث يكون الجناية في غير المشترك وجهان ولو كانت جنايتهما في المشترك
وهو ما تحت الحقو كالنفخ بواحد الا وجه هذا ذا الكلام في وجهان الاول
انه لا يقع منه هو كذلك مقام اثنين في تراوح البئر وان قيل بتعددهما
اذ المتبادر عن ذلك عدم معلوميته مع خلوه عن العقل فيه وضعف هذين لتنزيل
ما تحت الحقو واحد وفي نزح من البئر لو وقع فيه ومات نزح الاثنين
نظرا الى ان الواحد الذي فيه سبعون دلوا لا يشمل اطلاقه ذلك فان
قلت التعدد ايضا لا يصدق عليه قلت بعد التعارض يقتضي الاستصحاب
بقاء النجاسة الى اليقين بالمزيل قيل فاين بطل اليقين بالمزيل قلنا ينفي ما زاد
على مقدار الاثنين بالاولوية مع احتمال الحاقه بما لا نص فيه او احتسابه فيه
نزح الجميع واما على التثنية اي الاثنين فلا لانه لا ينقص عن الواحد قطعا
وفي الوضوء يعتبر غسل جميع الاعضاء ان حكمنا بالوحدة كالعضو المشتبه
في غيره مقدمة للواجب فان لم يمكنه سقط بحسب التعذر كغيره ويبطل
وضوؤه بالحدث وهل يبطل بنوم احدهما او اغمائه او جنونه بناء على
ان هذه ليست امارة التعدد او لا وجهان مقتضى الاستصحاب الثاني

حتى يحصل اليقين بالناقض وان قلنا بالتعدد مع الامارة فالاقوى انه يكفي في وضوء
كل منهما غسل اعضاء نفسه المختصة او المشتركة لشمول ادلة الوضوء وعدم
حصول الاشتباه حتى يجب مقدمة ولا يضر بقاء الحدث في احدهما في صلوة الآخر
لاصالة عدم المانعية وليس في الآثار كوجوب الحدث على المتطهر في الصلوة و
نحوه ولو تطهرا معا ينتقض طهارتهما بالحدث الحاصل من العضو المشترك
كالبول لشمول ادلة النقض لهما بخلاف الحدث المختص كنوم احدهما دون
الآخر فانه ينقض طهارة النائم خاصة وعلى هذا فلا يجوز للمحدث منهما مس آلة
الطواف الواجب كما مس كتابة القران ويجوز كل ذلك للمتطهر ولا يضر
اتصال غيره بروح العضو المشترك فيحتمل حرمة المس به مطلقا لانه متطهر
من جهة ويحتمل منع لانه محدث من جهة اخرى ويحتمل الحوق كل بحكمه فان مس
المحدث يعصي دون المتطهر ولا غيره واحد منهما حرمة الآخر لو وقع قهرا او في
تراضيا على المس فالمحدث عاص وهل للكل منع منع الآخر عن المس كالمشتبه كيني
في الملائم لا لتسلط كل منهما بتمام العضو لا على الاشاعة او للمتطهر منع المحدث
للنهي عن المنكر دون العكس او بالعكس لان المحدث الخصر عن مباشرة
عضو المصحف فلو مس المحدث فانما عصى على نفسه ولا يجوز الوجه الثالث
اكلا ضرر على المحدث حتى يمنع عنه ولو شك احدهما في الوضوء او شيء
من افعال الغسل او الصلوة فعلا او تركه او في افعال الحج او غير ذلك
كالاستبراء ونحوه وحفظ الآخر فان قلنا بالوحدة فهل يجري حكم الشك
او الذكر وجهان فالاقرب ان مع بقاء الشك مع مخالفة الآخر يعمل
بمقتضى الشك لعدم قيام دلالة الموافقة على غيرها ان لم يلزم منه الابطال
فالاقوى العمل على مذهب كالحاكم لاصالة الصحة ولو استقل كل منهما بالذكر
كشك احدهما بين الواحدة والاثنين وعلم الآخر بانها ركعة عن القرينة
فلا كلام وان كان الشك صحيحا دون الذكر فالترجيح للصحة ويحتمل في
صورة صحتهما معا تقديم قول الذاكر لو وافق الاصل كذكر احدهما كون
الركعة اثنين وشك الآخر بينها وبين الثلث ويحتمل تقديم مقدم ما لم يبطل

فيبطل لاصالة البراءة عن احكام الشك وانصراف ادلته الى غيرهما على ما ذكرنا ان
قلنا بالتعدد فلكل حكم نفسه اذا لم يتعارضا من زيادة او نقصان مبطلين والا
واتى وان تعارضا من كالشك بين الاثنين والثلث الباقي على الثلثة وعن يقين
انه اثنان فيتعارضان في قيام الركعة للثاني في بطلانها معا للعلم التدريج
او لزوم احدهما الاعادة الاخرى كفاية رفعا هذا او عن الابطال فان تنازعا او
فالقرعة وجهان الاقوى الثاني فان امكن الاعادة احدهما بحيث لا يلزم الابطال
بصلوة وجب على الآخر كالشبه بعقله حتى تشهد او سلام وحكم الغسل والتيمم
طهارة ونقضا مثل الوضوء ومع اتصال وجوب غسل الكل في الغسل وان قلنا
بالتعدد ولكنه وجه ضعيف مسقط انفصال البدنين معفو للتعذر على الاصح
ولو اختلفا في الدم المستمر في المشترك في الرجوع الى الروايات مع الاعادة
يلزمهما الوفاق على مسمى ولو بحكم الحاكم او القرعة ومع التعذر فلكل حكم
كما في الوضوء فكما يضر وجوب الخنثى ايضا في ثوب الآخر المختص وكذا عليه
الستر لو كانا انثى مع التعدد ومع الاتحاد فالمطيع قهر العاصي في وجه
ويسقط معه في وجه آخر ومع التعدد على الاول ويجب عليهما مع النية
والقراءة والاذكار والافعال في الصلوة لو صليا دفعة واحدة انما
متعددين ولو صلى واحد منهما فياتي بما يجب عليه وان لم يصل الآخر
وان كانا متعددين في الواجب صلوة واحدة لكن يجب في فعل الصلوة ا
المتعلقة بالاعضاء استعمال اعضائهما معا مقدمة للواجب للشك في الاعمال
والزائد ولو امتنع احدهما اسقط ان لم يجعل علامة التعدد واما في الاقوال
من قراءة ونحوه فهل يجب قراءتهما معا كالافعال للعدالة على الاصل ومعنا
انا شبهة يجب بعقله ما انه او يكتفي بالواحد لصدق القراءة وحصول الامتثال
وجهان اقويهما الثاني على اشكال لاستلزام تعدد الصوت والقراءة المبطل
للعبادة كما قرر في محله بخلاف الافعال فان صحتهما بعد صحتهما معا
وان تعدد الاعضاء فتامل ولا يحسبان اثنين في انعقاد الجمعة والعيدين
وان تعدد الاضطرار في الخمسة الى المنفصل مع احتمال الانعقاد لعموم حجية

الجمعة خرج ما لم يستجمع الخمسة ولو في حق واحد بالدليل وبقي الباقي وعلى الاتحاد فعدم
الانعقاد واضح ولو سافرا احدهما قاصدا للمسافة وقعد الاخر ففي كفاية قصد احدهما
في القصر لهما للقصد في احدهما والتبعية في الاخر او عدمهما لعدم ... هذا الا
بعد تبعية وقصدا احدهما مع قصد الاخر غير نافع او كفاية على القول بالاتحاد
لا بمسافر بعد التعدد فلكل حكمه والتبعية ضعيفة وجوه اوسطها الاول
ويجي نظيره في ناوي الاقامة واتمام الناوي هنا اوضح ومثله ناوي المعصية
ولا يجوز ائتمام احدهما بالاخر مع الاتحاد ولا مع التعدد ففي جوازه لان الا
ثنان جماعة وعدمه لعدم دخولهما في الاطلاق ولزوم تقدم الامام وهنا غير
معقول وجهان والحق انا لو قلنا بجواز صلوتهما دفعة واحدة فلا باس بالائتمام
والتقدم مع العلة ساقط نعم يجيئ شبهة في انهما لو صليا دفعة فاستنادا القيام
والقعود ووضع الرجلين في السجود الى احدهما ليس اولى من الاخر والمتبادر
من الادلة الاستقلال وهنا مشتركان واجتماع علتين على معلول واحد ممتنع
والتشريك موجب لعدم الامتثال قلت لا مانع من ذلك لصدق استناد
القيام عليهما عرفا مستقلا وان كان في الواقع لهما مدخلية لكن كونهما بحيث
لو لم يكن كل منهما لقام الاخر وقعد كاف في ذلك وسيجيئ تحقيقه انشاء الله في بحث
الاسباب ومن هنا تبين ان عجز احدهما وقدرة الاخر فان رضي الشريك بالا
ستناد اليه في القيام ونحوه صحت صلوته ووجب صلوة المختار وان لم يرض
صلى معذورا ومع الاتحاد لو صام احدهما صوما واجبا عليه مضيقا كرمضان يكره
الاخر على الافطار ان فعل فان امكن ذلك ولو اراد الصوم الندب او نذرا
جديدا افتقر الى رضاء الاخر لانه اضراره ولو لم يطلع الاخر في الاول فيجي الا
في المبدء بصوم عملا بالنية ومع اتحادهما ففيه الاشكال والحق ان المجمع
يصوم وينوي ولا يفطر الاخر وان تقوى بركة الكرم على الافطار
والاقوى انه لا يجب عليه قضاء ايضا للامتثال وعدم التوابع ما تقدم
فلكل حكمه في الوجوب والكفارة وغير ذلك لكن مع اتحاد المعدة يجيئ
الاشكال وحينئذ فمع ... وليس لاحدهما التبرع بالصوم او العبادة الشاقة

ضرر او الحركة لغير المحتاج اليها الا مع انس الاخر لزم الضرر ولكل منهما السعي في حوائج
واموال واموره على قدر حاله وليس للاخر منعه في ذلك ولو تقاربا تراضيا كالاتري
لزمهم المهايات كالعبد المشترك فيصرف يوما في حاجة احدهما ويوما في الاخر
مثلا ولو مشى احدهما لا الاخر معه والحق عدم الضمان لان منافع الحر لا تدخل
تحت اليد فلا يضمن بالفوات ولو اكره احدهما الاخر على الافطار مع اتحاد
المعدة فقد ابطل صومه نفسه على الاصح ولو تضرر احدهما بالقوت الحرامي ونحوه
ففطر صوم الاخر وان اتحد المعدة فقد ابطل صوم نفسه بفطرها حيث
في صبر بشدة ونحوه ففي السقوط مطلقا لانه اضرار او العدم مطلقا لانه واجب في حقها
والسقوط اقوى سيما مع ان ضرر الشريك يعود اليه ايضا مطلقا غالبا وان تخلف
في بعض الصور لوجع عاين ونحوه ولو حجا مع التعدد عن استطاعة او نذر او نيابة
او منقلب او ملفق يحتسب الافعال المشتركة لكل منهما واتى كل منهما بالا
بالمختص فيلبسان ثلثة اثواب للاحرام لاشتراك الواحدة ويلبي كل منهما
ويطوف ويسعى ويحلل كل منهما مع عدم رضاء الاخر لا اشكال على تقسيم ولكن
بعضه مشترك كالاحجاج ونحوه نعم في جوازه نيابة كل منهما عن واحد نظر منشأه
عدم الاستقلال وعدم الاولوية استنادا الطواف والوقوف ونحوهما الى
احدهما دون الاخر والاقوى الجواز لان كل منهما ات بالافعال عرفا وليس
هذا الا كركوب اثنين على دابة في الطواف قاصدين له ونحوه في غيره
وكذا لو كان احدهما اصالة والاخر نيابة واما مع الحكم بالاتحاد فلا يجوز
النيابة عن اثنين ولا الملفق وانما هو حج واحد ويجب مباشرة جميع الافعا
ل مقدمته كما مر في الصلوة واما العبادات المالية من زكوة او خمس او صدقة
او كفارة فعلى فرض الاتحاد فلا اشكال واما مع التعدد فلكل حكمه وفي
ادعى احدهما على الاخر مع التعدد فيسمع ويقضي بينهما كغيرهما ومع الاتحاد
عضب ٣ لا يعقل لانهما كالجزئين نعم لو ادعى احدهما على الاخر حق ... او اتلاف
او ظلم في الحال فضرب صح دعواه مع الاسباب فيتوجه التعذيب والبيان
الثانية انهما لو اتحدا بالامارة فحكمهما شهادة فلو اقام الواحد سواء كان شهادة

١٨ اثبات او شهادة صحت كما في الطلاق عملا بالتيقن ومقتضى الامارة والمانع النقل
في قيامها مقام الاثنين نظر من كونهما كالشاهد ومن اصالة عدم تحقق الشرط او سبب
الا في التيقن وهو المتصل والاقوى قيامها مقامهما وفاقا للفاضل وفاقا في
الشهيدين بناء على القول بحجية خبر الواحد مطلقا ولم يثبت في الشهادة قيد
زايد من ذلك واما في ما عدا النكاح من العقود فان قلنا بالتعدد فلا ريب ان
لكل حكما اقدم صاحبا كالوقف او البيع والصلح كالاجارة والجعالة والهبة
والعارية او عينيا كالوكالة ومضاربة ومساقات ومزارعة وكفالة ونحوها
فلو كان المال من طرف ذي الحقوقين خاصة فلا اشكال لانه مسلط على ماله ولا
مدخل لشريكه في ذلك ولو كان العمل من جانبه ككونه اجيرا او وكيلا او عاملا
او نحو ذلك من العقود العملية فهنا وجوه احدها عدم جواز مباشرة احدهما
ذلك لانه شريك لا يمضي تصرفه الا باذنه والاخر كالاثنين مالكين فلا ان
احدهما الا باذنه اذ ثانيها الجواز لانه مسلط على نفسه غاية تسلط الآخر
ايضا على ذلك فله اعماله في ذلك وللشريك اجرة مثل حصته جمعا بين الحقين
ومعلم امكان قسمة الا [illegible] المهايات كالعبد المشترك
فيقسمان الازمان ولو حكم الحاكم فكل مسلط في حصته ان يعمل ما يشاء وعلى الاخر
تبعيته ولا ريب في قوة الوجه الاخير ولو تقبل كل منهما عملا لا يانا في الاخر
فلا كلام في الجواز ولو صار اجيرين لشخص واحد بمن هاهنا فالاجرة بينهما
سواء وهل يعلم هذا من شركة الابدان فيبطل او لا وجه الاقوى الاول لان
الامر توضع العمل فتقبل كل حصته لنفسه واما في الايقاعات المالية كالفسخ
والشفعة والعتق والوصية وحجر والتدبير فالاذن في الاجازة في
ليته مشكل فيحكم نفسه وهما له كالشخص في المنازع وان قلنا بالاتحاد
فهل يكفي هنا كل واحد منهما في عقد او ايقاع مما ذكر سابقا للدخول تحت
الادلة او لابد عقدهما معا الاوجه الثاني لان كل منهما كالعضو الواحد
واحد لها ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان كان المال واحدا والمالك
واحدا وهما كالجزئين لكن حيث ان الجزئين هنا الينا كاليدين في الانسان

ن بل هما مستقلان في احداث عقد او ايقاع فيكون نسبة المال الواحد اليهما بالاشتراك
كما بين الشريكين فيمضي تصرف كل منهما في نصف المال وان لم يكن قابلا للقسمة
ابتداء وهذا في مثل الوصية والتدبير لا اشكال فيه لانه يرجع الى انتقال
ما عدا الثلث النصف الى الوارث واما في المعاملات في الحيوان فاللازم منه انتقال
حصة من ملكه او انتقال حصة اخرى الى ملكه كما في الشفعة والفسخ بعلة عيب
مثلا في البيع فيلزم كون ذلك مختصا له دون شريكه ثمنا او مثمنا وفاقا لكلام ف
لو لا استلزامه التعدد في الفرض للاتحاد ولو عاد فالى الثاني الغا ثم وصار
معناه المضي من دون رضاء الاخر فليمض فلكل والترجيح في النظر بان الحكم
التعدد محكم لشمول ادلة العقود والايقاعات لكل منهما شيئا على اشتمال الاثنين
انها في عقد النكاح ذكرا كان او انثى محكمة حكم ساير العقود من اعتبار رضيهما
ولو قلنا هناك بالتجربة مثلا او التعدد فهنا لا نقول به لعدم انفكاك التخفيف
واعتبار رضاء احدهما دون حكم فيعتبر رضاهما سواء تحد في الارث او تعدد
فلو كان ذكرا متحدا فلا اشكال ولو كان انثى وكانت في الارث واحدة يجري عليه
في النكاح ايضا حكم الواحد في عدد الزوجات وفي القسمة وغير ذلك وان تعدد
في الارث فهنا كلام من وجوه احدها هل يصح عقدها لعموم دليل النكاح او لا لانه
لا جمع بين الاختين وجهان وقد صرح الفاضل بانها في النكاح واحد وان كانت
انثى وكذا في الشك كما ورثت وهو كلام منظور فيه اللهم الا ان يقال انه مع
ادلة النكاح يقضي بالجواز والمتبادر من قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين غير هذا
الفرض فيدخل تحت العموم او يقال ان منشا عدم جواز الجمع بين الاختين
ليس الا من جهة كونه منشا للتنافر والتشاجر وفيهما نظر اما الاول
فلانه كما لا يعلم دخوله في الجمع بين الاختين لا يعلم دخوله فيما وراء ذلك والاصل
في النكاح بعد الشك في العموم التحريم واما الثاني فلمنع كون العلة ذلك ولو
سلم فالتشاجر موجود ايضا اذ ليس ذلك بمحض الروح بل العقل لساير المقدمات
والميل ونحوها ايضا مدخل في ذلك والتفكيك فيها هنا ممكن وعدم الجواز
احوط بل اقوى وثانيها انه هل يجري عليه في القسمة وعدد الزوجات حكم الواحد

ان قلنا بجواز نكاحه لاتحاد الفرج فهو المتعين في ذلك او لا بل هو قائم مقام الاثنين فلا يجوز
غيره سوى الاثنين لظاهر التعدد وشمول الدليل الظاهر كلام من جواز النكاح و
ق انه واحد فيكون حكمه ايضا كذلك ولا لزم التفكيك المستغرب في المسئلة
للاثنين الا التزام بالاتحاد في القسمة والعدد بالتعدد كالارث فحكم بحثا
ان اجراء حكم الواحدة في حيوة الزوج والاثنين في ارثه بعد موته ايضا مستبعد
جدا فكلام فاضل والشهيد الثاني هنا لا يخلو عن [illegible] التمامع كون الكل
متعددا في الميراث فينبغي عدم جواز تجويزه لعدم امكان اباحة زوجين لا
تروا واحدة [illegible] ان ذلك لزم [illegible] اختلاط الانسان كما في الشرع
مع اتحاد الفرج لا يلزم ذلك مكفوفة يمنع كونه علة بل هو حكمة ولا
للزم جواز نكاح رجلين لما شرفان واحد ولا يقول به احد وغيره
من النقوض كثيرة ويمنع عدم لزوم الاختلاط هنا لانه اذا ولد هنا فلا
يكون له ابوان والفرضان لكل منهما اموال وحقوق وعليهم من ذلك
الصنح والمنع في الامور مع ان لا لزم التعدد واذا مات زوجته ان يورث ميراث
رجلين وهذا غير معقول سيما مع كثرة الورثة والعول ويتخرج من ذلك
مسائل لا ينحل مع ما فيه من التفكيك بين الحيوة والموت وفيه بعد فيكون
المنع في الكل ايضا اوجه ويمكن دفع ذلك كله بانه وان لزم ذلك
المتنافي لكن منع هذه النفوس من النكاح شئ لا يرضى به الشارع ويستلزم
للعسر والحرج الوكيد المتوجه الى التلف اذا اجتاع شهوة شخصين في عضو
واحد يوجب التلف الشديد لو لم يكن له مدفع ولا ضرر في الاسلام وهو شريعة
سمحة سهلة وشمول دليل الكافية لمثله ضعيف والله اعلم والعذر فلا
محيد لنفس عن ذلك وهو الاوفق بقاعدة الشريعة وفروع المذهب ان لم يسا
على دليل خاص والوطي بالملك كالعقد في هذه الامور فتدبر الرابعة ان
بعد التزويج لو اراد الذكر الطلاق في الاتحاد فزوجتيه يلزمه الاتحاد فيه
ايضا لكن ينبغي ان يناط بهنا هيا العقد فلا يكفي طلاق احدهما ومثله الكلام
في الفسخ بالعيوب من جانبه ويمكن فرضه لو كان في الحقوين انه لعدم انتشار

ص الفسخ بالذكر ويشكل بانهما ان كانا في الواقع ان كان واحدا فحينئذ لو طلق اهل
او فسخ ينبغي ان يؤثر لصدق الاسم ولا وجه لترجيح رعاية المبقي على الفاسخ
وان كانا متعددين فحينئذ ما فسخ احدهما حرم على الزوج او الزوجين فلا
يجوز استعمال المشترك في الوطي لتلفقه من زنا وحلال وغاية ما دل
الدليل على مخالف القاعدة في صورة تزويجهما وحقوقهما على النكاح وقف
اختلافهما ابتداء او استدامة اللهم الا ان يقال ان حكم الشرع بالحق
في النكاح واحدا كان او متعددا من جهة ما فيشك في زوال النكاح لا
احدهما في الكل او يفسخ منه فيستصحب حكم الى ان يثبت المزيلة منهما
وهو متجه وهل يحكم باتحادهما ايضا في اسباب التحريم كالرضاع ونحوه من
من اسباب التحريم وان تعددا في الارث الحاقا بالنكاح فيحرم عليهم من
احدهما قرابة من بنات وامهات واخوات وان تعددت العقد
وكذا يحرم عليهما زوجته مع احدهما او زوجة احدهما ولو مع استقلال
الثدي الحصول لشد العظم والانبات في العضو المشترك في الاول
وفي الوسط واستلزام تحريمه على احدهما التحريم على الاخرى لاتحاد الفرج
او لا بل لا يحرم الا [illegible] او منهما معا للشك واستصحاب الحل و
مقتضى كلامهم الاتحاد [illegible] نفقتهما معا على زوجهما سواء اتحدا
في الميراث ام تعددا اقتضاء لحق الزوجية وان جعلناهما في حكم الواحد لا
نفقتهما معا نفقة الواحدة ولو كان زوجا فهي اتحاده فالنفقة في ماله
ومع التعدد فالنصف في مال احدهما والنصف الاخر في مال الاخر وان كانا
زوجا وكذا المهر ولو نشزت احدهما بكلام خشن ونحوه ففي سقوط النفقة
منهم وجهان والاقوى عدم السقوط سيما مع التعدد في الميراث لان
النفقة للزوجية والاخرى لا تقصير لها ولا تسلط لها على رفعها وهل
تسقط النفقة الناشزة منهم او لا [illegible] وجهان والاقوى انه فيما يتأتى
فيه الباس ونحوه تسقط وفيما [illegible] او عدمه من اصله فلا
لان اضراره بالاخرى [illegible] احدهما فلا [illegible] ولا يجب ولا [illegible]

ولانه اضرابه بالاخر وكذا لكان اولا فنى متحدا او متعددا وهل ينفسخ به النكاح وتحرم
الزوجة لانه متى حرم احدهما حرمت بالاخر وهو مقتضى الوحدة في النكاح
في كلامهم اولا وجهان يرد على الاول انه اذا كان متحدا في النكاح فترجيح
جنب المرتد على المسلم ترجيح بلا مرجح فلم لم يحكم بجانب المسلم مع ان الاصل مع
الشك البقاء ويرد على الثاني انه اذا لم ينفسخ مع ارتداد النصف فيمنع
جريانه من الارث ونحوه فاذا ماتت الزوجة فيمنع اعطاء نصف ارث
الزوج وهو مناف للاتحاد كما قررناه في تجزية الاموال والمعاملات ولو
اعطيت النصف لها مع انها اخذ المرتد الارث مع وجود المسلم مضافا
الى علم داع حينئذ الى تنصيفه ويحكم بنجاسة الحصة المرتدة وكلام
يقلع في عبارات الاخر كما لا يقلع عدته ولا ينشر مع التعدد بحجة الاتحاد
له الاجبار على الاتراف فان امتنع اختياره كما في الخنثى العرضي او بها
كما في المرتد لا عن فطرة على المشهور فلا يضيء لانه معذور ولو كان زوج
في كفرها لكان لو اسلما انفسخ النكاح وكذا احدها القاعدة نفي السبيل
كما نقررها انه اذا السبيل على احدهما سبيل على الاخر والدين تابع
الاشرف الطرفين تغليبا للاسلام ولو كان ذكرا كافرا ما اسلم فالنكاح
باق ولو اسلم احدهما فكذلك ولو اسلم الزوج صح والاقوى انفساخ
النكاح لكفر الاخر المانع من السبيل كما في العكس ولو ولد له ولد تحقق
النفقة والولاية مشتركة بينهما فان اتحدا فالكلام وكلا يكفي وان [illegible]
فيما لو الطفل او صغيرة بنكاح ونحو رضاء الواحد وقد تحقق في باب
العقود مع كلام فيه وان تعددا فالاقوى ان النفقة كالزوجية فيما لو
كل من الطرفين بالنصف والولاية مشتركة وهل يباح امر تباطئ كما
لو امر بالنتين دون الاجتماع او لا يباح كالاب والجد فيه تردد
كل منهما فمع التعارض فالسابق والا فيبطل وجهان ومقتضى ما قلنا
في باب العقود من كون كل منهما في النقد مستقلا في الوان يكون
فيما لو الموحى عليه كذلك فظاهر الوحدة في باب النكاح الوحدة في توارثه

من ابنيها كما قرره في القسمة والنشوز والنفقة وغيرها وهذا اصح في ولايتهما وكلاية
واحدة مرتبطة ولو كان انثى فحق حضانة الولد كالولاية فطرف الاب وكل
منهما اسقاط الحق بناء على ان الحضانة ليست اجبارية كما هو التحقيق
ومقتضى القاعدة الاسمية في الحقوق انتهى ولو امتنع احدهما فهل للاخر
ان يحضن او لا وجهان منشؤهما انه عمل يتبع به وقد قدمنا انه لا يجوز
الا مع رضاهما النفي النفقة وانه حق جعله الله له ولا انثى في الشيء اذن في
[illegible] ولا اصح الجواز مع المباهات والعلم بعضهما اما مع علم لا اذا غيرها
فالواجب على كل كفايته وعلى المجموع المركب عينا حضانة الولد ولكل منهما اخذ
الطفل بالاجرة وتقبها مع تغاير النكاح ولا يجب اجرة واحدة على الاثنين
لانه تثبت مشتركة ابدان وقلب نفسه ومع الاتحاد فالاجرة الواحدة
وعيشه بينهما معا كباب العقود ولا يقع الطلاق ولا الظهار ولا الايلا
على احدهما الذي هو السبب للفراق ولانها كالجزء في البدن والمنهي متعلق
هذه الايقاعات على المرئة الثابتة و[illegible] ان قولها لاحدهما انت طالق
او على كلتيهما او لا وطئتك والله مستلزم المجموع المركب لاتحاد الفرج
موضوعه انا ليس هذا على التحقيق الا كقول الرجل مشيرا الى محل امرأته
والله لا وطئتك في محل ليسه موضع وطي الا ان المجموع المركب وان كان بينهما
فرق من جهة امتناع الاستثناء والطلاق هنا بعلم كون العضو بالاتحاد
خلاف المقام اذ كل منهما تابع لذلك والحق ان الاتحاد في النكاح كما
يقضي برضاهما في وقوع السبب الفراق لابد ان يقع بكل منهما قضية الاتحاد
واما في اللعان فان كان بقذف او نفي ولد فالظاهر كفاية الواحدة منهما
للاتحاد ما الفرج فقذف احدهما قذف للاخر ونفي النسب نسبته الى مجموع
البنية مع احتمال ان يقال ان قذف احدهما لا يستلزم الاخر لاحتمال الا
كراه في حقه واما نفي الولد فيتعلق بهما معا وحتى ما ثبت اللعان اما بقذفهما
معا او نفي الولد فالاقوى عدم البنوة الا مع الاتيان بالشهادات من كل
منهما عملا بالاصل ولانها سبا النقل وكل منهما مستقل في الاسباب وعوائه

٢١ النكاح ام انحو مع الاتحاد فالاصل مشتبه فينبغي الاتيان بمقلته ولو ابى احدهما
عن اللعان فلا حد عليه ولا تعزير لجهر اضراره بالاخر ولا تحريم وكذا لو كان احد
زوجا او فرجا ساهلا لا يقع عليها اللعان فلا يقع التحريم وان كان متعددا لاقتضية ذلك
في باب النكاح وعقد مستصحبا بالاصل وكذا لو قذف احدهما فلا لعان لعدم الاتحاد
التحريم وان لاعنا فعليه ثمره ولو لاعن احدهما وطلق الاخر لا يحرم بل هي
وكذا لو ظاهر احدهما فلا عن الاخر لان كل منهما جزء سبب لم يجعل الشرع محرما
سببا للتحريم مع تحريم كل منها فرع التحقق بالمجموع وكذا لو كان زوجا فظاهر احد
هما وقذف او ايلاء فلا يثبت عليه حكمها في الطلاق فالوجه قد تقدم فيه ولو
اتفقا على احد الثلثة تحقق السبب متحدا كان او متعددا فان لاعن كل منهما
بانت الزوجة فلا تثبت … فلا احد لا ايضا فلو رجع احدهما الى الكفارة بعد الا
في الظهار او في الايلاء في الحكم بالاتحاد فيشكل فيجمعه انه لا يجبران على الفئة
بعينه ولا على الطلاق بخصوصه بل يجبرا على ذلك بل يجب عليهما احد الامرين
فان اختار احدهما الطلاق والاخر الفئة اشكل الامر والحق ان هذا الاجبار
انما كان لدفع الضرر الزوجة حلا لم يمكن جمعهما والضرر يندفع باحدهما اجبر على
واحد لا بعينه وهنا لا يندفع الضرر بالواحد لا بعينه لان رجوع احدهما
وطلاق الاخر كلاهما غير مثمرين لكافيه في تحليل ولا في تحريم فيجبران على
اختيار احدهما مع الاتفاق دفعا لضرر الزوجة وهكذا الحكم مع التعدد دونها
لان الحكم في تعلق ابع النكاح على الزوجة الخامسة انه لو التقط احدهما شيئا او حيي
ارضا فيحا او صيدا او قبلا هبة او عطية او قبض شيئا او اتلف شيئا من مال
الناس فعلا النقد … ويحكم على النقد على الاقوى من تعريف وتملك ا
او استيفان او ضمان او غير ذلك من احكامه ولا يختص شيء من ذلك على
الاخر لدخول ما ذكر كله في باب الاموال التي تثبت استقلالا لكل من ا
المتعددين في ذلك وظاهر الخبر في الميراث لحكم له بميراث اثنين يدل على حيه
استقلال كل منهما بحصته واما مع الاتحاد في التملك بالعقد او الاستيفان به
كالهبة والوصية لا يتحقق الا برضاهما معا على كلام سبق واما في مثل الاحيا

الاحيا والحيازة فيقوم وجهان من انه داخل في عموم من احيى ارضا ومباح فينبغي
التملك وان كان بعد ذلك يشتركان في المالية ومن ان التمسك منوط
بالنية على الوجه الاقوى في محله سيما على الفعل المحمل ونية احدهما غير مغن عن الاخر
والذي يقوى في النظر تحقق التملك قضاء لحق السببية فان المثبت قد تحقق
ومنع الاخر ليس سببا حتى يعارض على الاشكال من اصالة عدم التملك لكنه يندفع
بان الحق عدم جواز المنع احدهما اجبر من مصالحة الا اذا كان مضرا على الاخر
فاذا لم يجز فلا تاثير له في العدم لانه فعل محظور واما اللقطة فالاصح انه لا يثبت
الاحكام الا مع رضاهما لا احتياجها الى حفظ وتعريف وغير ذلك من نفقة ونحو
على بعض الوجوه وضمان التملك او ظهر المالك على وجه قوي وهذه كلها تتبع ا
الرضاء ولا يدخل شيء من ذلك على الانسان قهرا فيما احدهما مع عدم رضاء
الاخر فلا بد في ذلك كل نعم لو كان الالتقاط كما نعف الدرهم والمدفون في ارض
لا مالك له وليس عليه اثر الاسلام فالاصح كونه كالحيازة التملك ومنع الاخر
لا ينفع في ذلك واما الغصب والاتلاف فيحتمل فيه وجوه ثلثة احدها تعلق
الضمان بتمامه ان الحكم الوضعي لا يدور مدار الرضاء والعلم فيتحقق الاستيلا
والاتلاف ولو بعضو من اعضاء المكلف ضمن اقتضائها عليه ولا لان الفرض
انهما معا لها واحد ولا يتحقق الغصب بالمجموع المركب الا برضاهما الكل هنا عرفا
وكذا نسبة الاتلاف في تحقق الشك في حصول السبب في الاصل بالبراءة
فالثاني الحكم بان النصف … الى ان هذه اليد … مع اتحاد الموضوع
… منزلة نصف اليد ونصف الاتلاف لا بل يدل على النصف فلا الفا النصف
فينبغي التقسيط بنصفا للضررين معا فيشكل هذا بان دفع النصف لا يعقل
من مال الغاصب فلا بد من كونه من المال المشترك فيرجع الى دفع مال الغير
الغاصب بدل الغاصب فالثالث … ذلك فلما لا يدفع جميع العوض وينبغي
بان هذا وان كان كذلك لكنه … لا لاقل الضررين في الطرفين دعوى انه
ينبغي ضمان الكل للغاصب … مع علم منع الاخر فيكون بمنزلة صاحب الكلب
العقور والدابة الشارد فاذا تلف شيئا ضمن صاحبه اذا لم يمسكه ولم يمنع

بالفرق من وجهين احدهما ضعف المباشر هناك دون الفرض وثانيهما
وامكان المنع هناك دون المقام فلا يمكن منع صاحبه ومن هنا يتجه وجه رابع
وهو الضمان لو علم الاخر بفعله ولم يمنع فكانه ادخل الضرر على نفسه مع قدرته على
على دفعه ولو انه لم يرض به في قلبه دون ما لو لم يطلع او اطلع ولم يقدر فلا
ضمان عليه او في النصف على وجهين والحكم محل اشكال والاخير اقرب الوجوه
جلا ولو اصطاد صيد فتنتي احدهما دون الآخر فعلى التعدد يناط الحكم
بتسمية الموطى والمرسل للكلب واما على الاتحاد ففيه وجوه احدها الاكتفا
منه للدخول فيما ذكر اسم الله عليه والفرض اتحاد الصياد وثانيها المنع
لان مع الاتحاد يكون من باب اشتباه العضو الاصلي فيعتبر في التسمية كونه
بالاصلي كما في انكار الصلوة فيجب مقدمة التحقق التسبب الذكر بهما شرطا
وثالثها اعتبار تسمية المرسل والرامي كما في التعدد تنزيلا للمتحد منزلته
والاوسط اوفق بالقاعدة والاخير اقرب الى الاعتبار ولو امتنع الاخر من
التسمية حيث اعتبرنا الكل ففي سقوط اعتبارها في الصيد وجهان والذي
يقوى الاول سقوط مقدمية العلم مع التعذر على ما يستفاد من موارد
الشرع وان كان في الحكم الوضعي محل النظر وكان هذا ليس باقل من صورة
النسيان التي يحل فيها الصيد بلا كلام ويجري هذا الكلام بعينه لو كان
احدهما مسلما والاخر كافرا في التعدد يعتبر اسلام الرامي ونحوه ومع الاتحاد
تجري الوجوه السابقة والتحريم اوفق بالقاعدة اتباعا للاحسن المقدمتين
وهذا الكلام بعينه جار في الذبح مع كون اليد الذابحة غير مشتركة
واما مع كون اليد مشتركة فمع التعدد ايضا اشكال للشك في صدق
انه ذبيحة المسلم ومع الوحدة اشكل والحق في صورة التعدد الحل لاتحاد
الفعل الى المسلم لو كان هو القاصد والذابح واشتراك العضو تابع
فان هو الا كالسكين الذي يذبح به المسلم قائمة والكافر اخرى واما
مع الوحدة فالمجموع المركب ليس بمسلم ولا كافر والاصل في الذبح التحريم
حتى يصدق انه ذبح المسلم فهو محل شك فيحرم السادس قدر انهما

انهما في الميراث واحد مع اشتباههما نفقة ولا تعدد والمراد بالميراث ميراثه
من ابيه او امه او احدهما اذا رأى بين اخوته او عمومته او خؤولته لاطلاق النص
في ذلك كله فيكون بمنزلة اخوين او عمين ونحو ذلك واما ميراث الزوجية
فهل هو ايضا كذلك لاطلاق الزوجية في الميراث او لان الحكم في وحدته في
نكاح قاض بوحدته في الارث الناشي منه ايضا ولانه كان نكاحا فينبغي
اخذه جميع المال لو كان زوجا بلا ولد لانه حصة الزوجين فيلزم حرمان
الورثة الاخرين وقد يعتبر لو كانت زوجة وجهان ويمكن دفع الثاني بان
الحكم بالوحدة كلام ليس الا لحمل على نفي اجتماع الزوجين والجمع بين الاختين
فقد هنا واحد في ذلك الا من التعليل فراجع واما في غيره من الاحكام فلا
وجه لفرضه واحدا وان التزم الادلة كما في ذلك في قسمته او نشوزه او طلاقه
ونحو او نفقة او كلالة او حضانته نعم يتجه وحدها في الميراث كله وهي
ذلك قلت لا فيه ذلك غاية كونه كمسئلة العول فان قلت لا يمكن جعله
من باب العول لان في باب العول ياخذ الزوجان سهامهما فيدخل النقص
على بعض الباقين في مذهبنا كما رواه ابن عباس وهنا في الزوجية يمكن ذلك
لعدم استيعاب حصة الاثنين المال غايته كونهما بمنزلة زوج فيكون
كالعول في بعض الموارد واما في الزوج فيمكن ذلك ايضا مع الولد
لان النقص غايته يقضي بالنصف واما بدونه فيأخذ المال كله ويتبع
الباقون وهذا الوجه لو قلت اولا ان كان الزوج يرث الفرض ثم كملا
فرعا في ذلك فان كان حصة البعض اخذ البعض وان كان حصة الكل
فالكل ولا مانع وثانيا نقول ان المزاحمة في الفرائض تقتضي دخول النقص
على جميع الورثة بالنسبة الى السهام كما زعم العامة وهو الموافق للقاعدة
الشرعية قام النص والاجماع على دخول النقص على البعض دون الاخر
في مسئلة العول اذا لم يستوعب حصة واحد منهم كل المال واما اذا
ستوعب فلا دليل على التنقلات في المرجع القاعدة وهو دخول النقص
على جميع بالنسبة وبذلك يندفع الاشكال ولا دليل على اعتبار الوحدة

في ذلك سيما بعد دعوى شمول دليل الميراث للمقام وان كان محل تأمل اذ الظاهر
ميراثه من اقاربه لا من نكاحه واما ميراث اولاده فغير بعيد فهل يأخذ ميراث
الابوين او الامين ذكرا او انثى او لا بل يأخذ ميراث الواحد كصورة الاتحاد
والكلام في ذلك كالكلام في ميراث الزوجية بل هنا يتوجه القول
بالتعدد للقاعدة او لاطلاق النص او لا يرد عليه القول بعدم ... ولا دعوى ان
اتحاد الهيئة في النكاح مجة في لوازمه اذ لا يخفى ان الابوة والامومة ليس
من لوازم النكاح وان حصلا بعده لا بالعقد اذ ليس كل ما ترتب على شيء لازما
له والنسب غير السبب سيما في باب الميراث حيث عدهما قسمين والحجب
لو كانا اخا يتبع الميراث كما نص عليه ثاني الشهيدين لصدق الاخوة مع التعدد
ولقيام العلة التي ذكروها في الحجب واحتمال الانصراف الى الاخوة الى التعدد
رف ضعيف ولو كانا متعددين في الميراث فكون احدهما ممنوعا من الارث
لكفر او قتل لا يقتضي منع الاخر لتغاير الاستحقاق والمال واما مع الوحدة
ففي الاكتفاء بوجود المانع في احدهما منع والحكم بالارث لتحقق المقتضي والمانع
المشكوك غير قادح او الحكم بانتصاف الميراث على التقريب الذي تقدم
في الرهان وجوه والذي يقوى في النظر هو الاوسط لان ادلة الارث
عامة ولم يعلم من تقييد الموانع الا الكفر التام ويكون المجموع قاتلا واما مع
التبعيض الموجب للشك في الصدق فالمرجع هو العمومات السابقة ... الواحد
منهما بما يوجب الحد كالزنا واللواط ... الحد او التعزير كما في وطي
البهيمة واما الكلام في ضمان المال الذي يترتب على العاصي والعقوبات
كغرامة قيمة البهيمة وتلف المال المسروق ونحو ذلك مما ذكروه في باب
الحدود ... حكم عام في الغصب والاتلاف من الاشتراك مع الرضا
والوجوه السابقة مع العلم واما العقوبات فان صدر ذلك عن
رضاهما معا فالكلام في ترتب التعزير والعقوبة والحد كغيره لانهما
اما متحد فيلزمه حكم او متعدد فكذلك ولا يتوهم ان كلا منهما ليس مستقل
في المعصية فلا وجه للعقوبة لانا نقول قد مر نظيره ويأتي في محله ان

ان الناظر في ذلك الصدق فيصدق هنا انهما زنيا او سرقا عرفا فلا ربط
المسئلة المثليين بالمقام وثانيا انهما اشتركا في الفعل فيشتركان في العقوبة
نحو ذلك لاتحاد الجثة وهذا على العدل والرقة فلا محذور فيه ولا فرق بعد
ذلك بين صدور الفاحشة من احدهما حيث يمكن كالاستمناء والسرقة في قدوم
او منهما كالزنا ونحوه لان التراضي والتوالي مع اتحاد الجثة يوجب استناد
الفعل اليهما معا مع احتمال ان يقال في صورة صدور الفعل من الواحد ولم
يرض الاخر فالمتجه ترتب العقوبة على ذلك البدن الجانية ومجرد رضاء صاحبه
ما لم يكن معينا لا يكفي في النسبة غاية انه فعل حراما بتركه النهي عن المنكر
فيلحق هذا بصورة علم رضا احدهما اصلا في كون العقوبة على الاخر وهذا
نشير القاعدة وفي ما ترتب العقوبة عليهما فان كان قتلا بالسيف فيجري
فلا كلام في قتلهما معا وان كان جلدا او حبسا او تغريبا كيف كان او قطعا
كما في السرقة فان كان كل منهما يتألم بضرب الاخر فلا وجه لاحتمال
تعدد الجلد والتعزير وان كان متعددين لصدق جلدهما على الواحد
كذا التعزير وان لم يكن كذلك ففي لزوم الضرب في العضو المشترك ...
من الزيادة والتكرار على غير المشترك اداء على كل واحد حقه او التخيير
وجوه والوسط انسب بباب الحدود واوفق بالحكمة ان لم يخف منه
هلاك حيث تلف احدهما حتى يتفرد الاخر لكن الاقتصار على العضو المشترك
مع ... بالسوط ... ولو لم يتألم به احدهما وقت الم الاقل من جلد
جلده على العضو المختص واما القطع ففي اتحاد الجارحة لا كلام ولو تعددت
ففي لزوم قطع يد كل منهما منهما او الاقتصار على اليد الواحدة وجهان والاقوى
مع الاتحاد في الارث قطع الواحدة علما بالمتيقن وهي الجانية ان علمت
وان جهلت فمع التخيير ان تعددت او جهلت والقرعة في المقامين او مع الجهل
وجه قوي واما مع التعدد فان كان كل منهما باشر الاخراج عن الحرز بالشرائط
قطع اليمينان معا ولو لم يكن لاحدهما يمنى فاليسار واما لو سرق بعد ذلك
اينا لا يقطع رجله لانه مشترك واما في الجثة في التعدد في الكل او البعض

يجز اسهامعا ومع علم رضا الواحد يجز رضى الاخر واما مع الاتحاد فيجري
خبرهما معا مقابلة للوجوب او التخيير او سقوط الحد بالشبهة والقول بالقرعة
وجوه ولا ريب ان هذا مع تراضيهما والا يقتصر على من رضي بالعمل واما في القصاص
ولو تبايلها عمدا احد فمع الاتحاد يقوم رجحان الاقتصار على القتل الجاني لحرمة
النفس بالنفس ويحتمل لزوم رد دية الاخرى لانه زايد وهو الاصح ومع التعدد
فلا كلام في قتله باحدهما ورد دية الاخرى على الوارث ولو قتلا معا احدا او اشتركا
في قتله فلولي الدم قتلهما معا ورد دية الزايد كالمشتركين في القتل على التعدد
منهم على الاصح ولو قتل احدهما ففيه الدية دون القصاص لعدم امكان اخذ
الاثار ولكونه ضررا على الاخر وهذا مع التعدد فلا كلام فيه واما مع الوحدة
فيحتمل جواز قتلها لانه نفس واحد داخل تحت العموم غايته رفع الدية الزايد
وهو ضعيف ولو جنى احد على عضوهما المشترك فهما مشتركان في حق القصاص
والدية كما انهما مشتركان في العفو ولو عفى احدهما لم يسقط حق الاخر
مع التعدد واما مع الاتحاد فيحتمل عدم جواز العفو الا مع التراضي ويحتمل
العفو كالتعدد ويحتمل العفو بكله لان احدهما كاف عن المجموع وقد تقدم نظيره
مرارا ولو جنى على عضو المختص فان لم يتالم به كل منهما فالشركة بينه وقصاصه
على غيرهما لكن مع الاتحاد لا اشكال في ذلك سواء اخذ ديته او القصاص
ومع التعدد فلو تفاوت نسبة الالم بالنسبة اليهما فهو تساويهما في الدية
وقسمتها بالنسبة الى الم وجهان والثاني اقوى ولو عفى احدهما احتمل
قويا بسقوطه مع اسقاط صاحب العضو المجني عليه زيادة على الوجوه السابقة
فتدبر ولو جنيا معا على عضو احد فان كان فيه سيا وفي المشترك اشتفى من عضوهما
المشترك على الاصح مع تالم كليهما فيه بغير رضا غير المتالم كليهما او بغير رضا
غير المتالم اللذين على المتالم بالنسبة ولو كان فيه على العضو المختص تخير الولي
بين القصاص منهما مع رد دية الواحدة وبين القصاص عن احدهما مع
رد دية الاخر عليه بنسبتها هذا مع تعددهما واما مع الاتحاد فكالمشترك
وفي المختص يحتمل عدم جواز القصاص فيهما لانه نفس واحدة ولو جني

ولو جنى احدهما فلو امكن الاقتصاص بما لا يضر الاخر كقطع يد او نحوه ثبت القصاص
مع التعدد ومع الاتحاد ايضا في وجه قوي واما في المشترك فلا اقتصاص مع التعدد
قطعا بل الدية في ماله واما مع الاتحاد فيحتمل الثبوت والاقوى المنع ايضا
وفي كون الدية بالاتمام او بالنصف كلام كما في ثمن المغصوب الثامن ان
ما ذكرناه حكم ذي الحقوين من حيث هو كذلك وقد يكون ذو الحقوين ممسوحا
ليس له الفرجان والمختار فيه ايضا القرعة كما مر لكن مع تعددهما في الاشتباه
يحتمل استعمال قرعة واحدة فيحكم بالذكورة والانوثة فيهما معا ويحتمل استعمال
القرعة ذكرين او انثيين فلا كلام فيما حكمهما ما فصلناه ان اخرجت احدهما
ذكرا والاخرى انثى فهما اخ واخت يجري عليهما احكام الذكورة والانوثة كل برأسه
وحيث انهما ممسوحان كما هو الفرض فلا اشكال هنا لعدم جواز النكاح وقد
يكون خنثى له ما للرجال وما للنساء فمع الاتحاد فالاشتباه كما في الرواية يكون
واحدا خنثى ويجري عليه ما سلف من احكام العلائم او لا مع مامة من تقايا زمانها
ويزيد هنا وجود العلائم المذكورة في احدهما والانوثة في الاخرى فعلى ما اتفق
لنا من كون الامارات ضعيفة لا نقبل به فالمدار قوة الرجحان في نظر الحاكم
فانه وان كان مقتضى الاشتباه رفعه هو الوحدة لكن قد يوجد اللحية في احدهما
دون الاخرى فلذا الوقعا رضت بعضهما من امارات المذكورة والاخرى بامارة
بامارة الانوثة فيرجع في النظر كونهما اثنين ما للرجال لاحدهما وما للنساء للاخرى
ولا منافات في ذلك او يكون الفرجان لكل منهما كساير العضو المشترك اذا
لم تساعده الامارات على الامتياز او ساعده ايضا ولا منافات فحينئذ بعض
زايد لكل منهما واذا حكمنا بكونهما اثنين فهل نقول به ايضا في باب الميراث
فيطرح الرواية ولا وجهان والاقوى مع قوة الامارات الاول والا فالرواية
لا يشمل المقام ومع التعدد بالاشتباه ايضا فلا اشكال في كونهما معا خنثى يجري
عليهما احكامه في ميراث او عقيقة او غير ذلك من المباحث او واحد منهما ذكرا
والاخرى انثى فالاصح انه مع وجود امارات الذكورية في الواحد والانوثية في
الاخرى يحكم على كل واحد بمقتضاه سيما مع بلوغ احدهما من التزويج والاخرى

من الانثى فيكونان واضحين واما مع فقد امارات مميزة او مع تعارضها فهنا
اشكال والحق ان يقال ان مع البول من احد الفرجين او مع السبق او مع
تاخر الانقطاع يحكم على حليهما معا بالذكورية لو كان من التقدم على حليهما بالا
بالانوثية لو كان من الثاني ومع عدم تحقق ذلك فعلى المختار من اعطاء نصف
النصيبين يعطى كل منهما نصيب الخنثى فيكون كل منهما في ساير الاحكام كالخنثى
على ما فصل وعلى ما اختاره الجماعة من عد الاضلاع فان تساويا معا فهما
انثيان وان تفاوتا فهما ذكران وان تلفقا فهما ملفقان وعلى فرض كونهما
واضحين باحد القسمين فلهما النكاح على القانون السابق ولو كانا ملفقين
او خنثيين فلا نكاح عليهما اصلا وكما يجوز كون الزوج ذا حقوين فيجوز كون
الزوجة ايضا كما قررناه فعلى ما اسلفناه من كونهما متعددين في الميراث معظم
ما يترتب هنا صور عديدة وفروع عجيبة وغريبة فمن فروع اسئلة مختلفة
من ذي الحقوين في الميراث من النكاح او من الاولاد لا من الاقرباء اذ لا اشكال
فيها فهنا امثلة احدها اذا ماتت الزوجة عن زوج ذي حقوين وبنتين
فعلى امارة الزوج نصف المال لانه زوجان وللبنتين الثلثان فالفريضة من
ستة فيدخل النقص على البنتين ولو كان بدل البنتين اختان فللزوج كل المال
لانه ضعفان فان اعطيناه ذلك فلا اشكال وان بنينا على العول فللاختين
الثلثان فنقصت السهام ثلثين يدخلان على الزوج وللاختين اخماسا ثلثة
اخماس على الزوج وخمسان للاختين فالفريضة من ثلثين للزوجة ثمانية عشر
تنقص عن حصته ثلث وخمس ثلث للاختين اثنا عشر ينقص عن حصتها اربعة
اخماس ثلثة ماتت الزوجة عن زوج ذي حقوين متعددين وابوين فلزوجها
الكل وللام الثلث وللاب لا شيء لانه يرث مع الولد بالفرض وبدونه
بالقرابة فيحتمل سقوطه هنا لعدم المال فيكون محجوبا كعدمه ويحتمل جعل ما يصل
اليه بالقرابة لو لم يتعدد الزوج وهو السدس الباقي بعد ثلث الام بمنزلة
الفرض فيجعل الحكم ثلث وسدس فيكون النقص نصفا يدخل على الثلثة بنسبتهم
اسباعا ستة على الزوج وواحد على الاب واثنان على الام فالفريضة من اربع

من اربع وخمسين فللزوج ستة واربعين وللام اثنا عشر وللاب ستة ولو
سقطناه الاب فالفريضة من اثنا عشر فللزوج تسعة وللام ثلثة
مات الولد عن اب ذي حقوين وام ذي حقوين وزوج فللزوج النصف
وللامين الثلثان وللابوين اما ساقطان بتقريب ما مر او لهما السدسان
سدسان فالنقص على الاول سدس يدخل على الزوج وللامين اسباعا اربعة
للامين وثلثة للزوج والفريضة من اثنين واربعين للزوج ثمانية عشر وللامين
اربع وعشرون وعلى الثاني فالنقص نصف يدخل على الخمسة اقساطا اثنان
على الابوين واربعة على الامين وثلثة على الزوج والفريضة من اربع وخمسين
للزوج ثمانية عشر وللامين اربع وعشرون وللابوين اثنا عشر ولو مات
الابن عن اب وام وزوجة كلهم ذي حقوين فللزوجة النصف وللامين الثلثان
وللابوين السدسان اوهما ساقطان والقسمة كما سبق ولو ماتت البنت
عن ابوين وزوج كلهم ذي حقوين فللزوج الكل وللام الثلثان وللاب السدسان
سدسان فجميع والناقص الكل ينقسم على التسع جزءا من اثنا عشر جزءا او الفريضة
من اثنين وسبعين فللزوج ستة وثلثون وللاب اثنا عشر وللام اربعة
وعشرون وهذه اصول الصور وعليك بتخريج كل فرع يرد عليك على
هذا القانون قد تقرر في الاصول ان اصالة تاخر الحادث حجة لكن
الاصحاب لم يتمسكوا بها في صورة ترتب شيء على تقدم احد الامرين وتاخر
الاخر او علم تاريخ احدهما وجهل تاريخ الاخر ولم يحكموا ابدا في المجهول التا
ريخ حتى يثبت مقتضاه في كل مقام وقد اشكل هذا الامر على جماعة من المتفقهة
حتى زعموا ان اصحابنا لا يقولون بحجية اصالة التاخر او يقولون بها ولم
يلتفتوا في بعض المقامات وغفلوا عنه والحق ان اصالة التاخر على ما نظمه
من كلماتهم حجة عندهم وفرعوا عليه فروعا كثيرة وغفلتهم عن ذلك ايضا
في مسئلة مجهول التاريخ مستبعد جدا بل محال عادة فنسبتها اليهم
غفلة عظيمة وانما هو تدقيق في هذا الباب ثم تفريع في النقض والابرام
منها ما ذكروه فيمن شك في المتاخر من الطهارة او الحدث مع تيقنهما او

فحكموا في ذلك بلزوم الطهارة تحقيق للشرطية ولم يفصلوا في صورة الاثنية
بين كونهما مجهولي التاريخ او ان يكون تاريخ الطهارة معلوما دون الحدث
او بالعكس مع ان في صورة الاخيرة ينبغي الحكم بالطهارة لاصالة التاخر
فلا يخفى للزوم طهارة جديدة ومنها في مسئلة الشك في كون حاجب الحاجب
في حالة الغسل او الوضوء او بعدهما فمن وجد حاجبا بعد الوضوء او الغسل
ولا يدري ان الحاجب سابق او الغسل فحكموا بالصحة بعد الفراغ مع ان في صورة
كون وضع الحاجب معلوم التاريخ والغسل مجهولا فالاصل تاخر الغسل فيكون
حاجبا فحكموا بلزوم الايصال ولو شك في الاثنا مع ان في صورة العلم بزمان
الغسل والشك في زمان حصول الحاجب الاصل التاخر ومنها لو ذكر فوت
صلوتين ولم يذكر الترتيب حكم المشهور بالسقوط مع ان في صورة كونه عالما
بفوات صلوة الصبح في اول شهر ولا يدري ان صلوة الظهر فات قبله او بعده
فمقتضاه لزوم تقديم الصبح على الظهر لاصالة تاخر الفوت ومنها لو تلف
جزء من النصاب وشك في كونه تلف قبل حلول الحول او بعده فالحكم فيه البرائة
للشك في حصول الشرط مع ان في صورة العلم بتاريخ الحول والشك في تاريخ
التلف فمقتضى اصالة التاخر لزوم الزكوة ومنها لو تيقن فوات صلوة لا يدري
انه في سفر او حضر فالحكم الجمع بين القصر والاتمام للقاعدة الشغل مع انه
لو علم تاريخ السفر ولم يعلم الفوات فالاصل تاخر عن السفر وعلم تاريخ الفوات
يوم الجمعة وشك في كون السفر قبله او بعده فالسبب الاصل تاخر السفر ومنها
لو ابطل اعتكافه المندوب بمبطل او شك في وقوع المبطل بعد مضي يومين
فيجب قضائه وقبله فلا يجب فالاصل برائة الذمة مع ان في صورة كون الابطال
مجهول التاريخ والاعتكاف معلوما فالاصل وقوعه بعد اليومين ومنها
لو تلف مال الاستطاعة وشك في تلفه قبل مضي زمان الاتيان فلا قضاء
او بعد استقرار الوجوب فيجب القضاء فالاصل برائة الذمة مع وجود
الاصل المزبور لو علم تاريخ الاستطاعة وشك في زمن التلف ومنها لو عتق
العبد المتلبس بالحج وشك في كونه قبل احد الموقفين فتجزي عن حجة

حجة الاسلام او بعدها فلا تجزي والحكم عدم الاجزاء ولو في صورة العلم بتاريخ العتق
والشك في تاريخ الوقوف ومنها لو شك في موت الحاج بعد الاحرام ودخول
الحرم حتى يجزي عن الاستنابة مع استقرار الحج في ذمته او قبله فيجب الاستنابة
فالحكم الوجوب لاصالة عدم المسقط ولو في صورة العلم بتاريخ دخول الحرم والشك
في تاريخ الموت مع ان الاصل تاخره وكموت الغايب في ذلك بالنظر الى برائة
المنوب واستحقاق الاجرة ومنها الشك في علوق ام الولد قبل الارتهان
او بعده او قبل الافلاس او بعده فالاصل عدم جواز البيع وان علم تاريخ
العلوق ومنها لو علم حدوث عيب في المبيع ولم يعلم كونه قبل البيع او القبض
حتى يكون مضمونا على البايع موجبا للخيار او بعدهما حتى لا يكون موجبا للخيار
فذهب الاصحاب وصرح جمع بالحكم بلزوم العقد على الاطلاق مع ان في صورة العلم
بتاريخ العيب والجهل بتاريخ البيع او القبض ولو اخرناه بالاصل لثبت الخيار
ومنها تنازع المتعاقدين في شرط كل منهما عوضا حيث في الاسبق فالمشهور حكموا
بمنع الطريق او القرعة ولم يفصلوا بين العلم بالتاريخ والجهل به بانه مع ٢
في صورتين ومنها في صورة النزاع في تحقق القبض في الصرف
والسلم قبل التفرق او بعده فالاصل الصحة كما نص عليه الفاضل والمحقق
الثاني لما ان كان في صورة العلم بتاريخ التفرق دون القبض الموجب للبطلان
ان اخرناه ومنها النزاع في تقدم الفسخ على انقضاء زمن الخيار او تاخره
عنه فالاصل اللزوم ولو في صورة العلم بتاريخ الفسخ دون الخيار ومنها
ما لو ادعى احد الشريكين على الآخر انه اشترى بعده فله الشفعة عليه وانكره
الآخر فان الحلف هنا على المنكر مع ان في صورة العلم بتاريخ اشتراء المدعي
دون المدعى عليه فيكون قول المدعي موافقا لاصل التاخر ومنها حكم الاكثر
في صورة العلم بكون الوصايا مترتبة لكن جهل السابق بالقرعة مع ان في صورة
العلم بتاريخ احدهما والجهل بالآخر فالاصل تاخره فيترتب ومنها ما ذكره
الاصحاب في بطلان عقد الوكيلين او الوليين او الملفقين مع التقارن
وعدم العلم بالسابق على الاطلاق مع انه لو كان تاريخ احدهما معلوما

٢٧ فالاخر مجهولا لكان ينبغي بطلانه لمجهول التاريخ ومنها ما حكم به العلامة وغيره
من انه لو شك في وقوع الرضا في الحولين او بعده فان الاصل بقاء الحل وعدم
نشر الحرمة مع ان مقصودة العلم بتاريخ الرضاع وجهل الولادة فالاصل بقاء
الحولين فيثبت الحرمة ومنها في تنازع الزوجين في كون العيب حادثا بعد
العقد او قبله ومنها في تنازعهما في وقوع الرجعة في العدة او بعده ومنها
في وقوع الوطي في الظهار الموقت قبل خروج الوقت فيجب الكفارة او بعده فلا
فالاصل البراءة وان علم تاريخ الوطي دون المدة ومنها حكم الاصحاب في صورة
موت المتوارثين مع اشتباه تقدم احدهما فالمتقدم منهما بعدم الارث
الا في الغرق والهدم مع ان الاصل تاخر ما جهل تاريخه فحيث لو علم بالاخر منها
في دعوى ورثة العاقلة موته قبل حلول الدية فلا عقل وانكاره وحل الكلام
فالاصل البراءة وان علم تاريخ الموت وجهل تاريخ الاجل اذا عرفت هذه
المواد فنقول الحق عدم العبرة باصالة التاخر في مثل هذه المقامات
وعلله العلامة والمحقق الثاني بان اصالة التاخر هنا مثلا في البيع معارض
باصالة عدم تقدم العيب فانه ايضا امر حادث والاصل عدمه فان قلت
لا نقول بتقدم العيب عن زمانه بل ما كان زمانه معلوما غير قابل للتغيير
وزمان البيع مجهول فتاخر البيع يلزمه تقدم العيب فليس هنا حادث
اخر حتى ينفى بالاصل قلنا هنا امور ثلاثة وقوع العيب مثلا يوم الخميس
ووقوع البيع متاخرا بمعنى كونه في زمان علمنا وقوعه لا قبله وهو يوم الجمعة
ومقتضاها انه المتيقن في تحقق البيع لا قبله وكون البيع متاخرا عنه بانها
صفتان وجوديتان لا يثبتان بالاصل وليس معنى تاخر البيع تاخره عن سبب
بل تاخره في نفسه وتوضيحه ان لفظ التاخر يوجب الاشتباه في هذا المقام
وله معنيان احدهما المعنى الاضافي النسبي المحتاج الى شيء متقدم حتى يتاخر
هذا عنه وثانيهما التاخر بمعنى عدم وجود هذا الحادث الا في زمان علمنا
بوجوده ومغايره بحالة اثار المترتب عليه من الثبوت لا قبله وهذا المعنى
لا يستلزم حصول التاخر بالمعنى الاضافي الذي يقابله التقدم حتى يثبت من

من تاخره تقدم العيب بل يكون معناه ان العيب حادث يوم الخميس والبيع يجري
احكامه من يوم الجمعة ولا يلزم من ذلك وصف التاخر والتقدم الذي
هو المدار في ثبوت الخيار قيل اصالة عدم التقدم فرع الشك في التقدم
فاذا جاء اصالة التاخر يكون التقدم ثابتا بدليل قلنا اولا انا
نقول ان اصالة التاخر فرع الشك فاذا جاء اصالة عدم التاخر بهذا المعنى
لا يفيد التقدم فلو ظنا حتى نقبله بل يفيد وجود الحادث في هذا الزمان
وثانيا نقول لو فرضنا حصول الظن من هذا الاصل على تقدم العيب لا نحجية هذا
الظن في لازم المستصحب الوجودي اذ الموضوع لا بد فيه من العلم حتى يلحق حكمه او
اصل منقح للموضوع نفسه لا بتوسط ملازمة خارجية اذ الملازمات الوجودية
للاصول غير معتبرة يعبرون عنه بالاصل المثبت نعم هنا شيء قوي وهو
ان اصالة العدم انما تجري اذا شك في حدوث حادث مسبوق بالعدم
اما لو علم وجود حادث في الخارج ولم نعلم انه اي شيء فلا يمكن نفي شيء
من الافراد المحتملة باصالة العدم اذ الاصل في احدهما معارض بالاصل في
الاخر ولا يمكن العمل بهما معا لانه ترك للقطع فبناء على هذا ايضا نقول
اصالة عدم التقدم لا يجري لانا نعلم البيع متى وجد في الخارج ثم ان الاصل
عدم التقدم الاصل عدم التاخر وعدم الاقتران لان كلا منهما حادث فيكون
هذا اشكالا في تعيين الحادث لا في الحدوث فبعد تعارض الاصول كلها انتفاء
تبقى اصالة عدم التقدم في العيب ساقطة واثبات اخرى وهو ان تقدم العيب من
توابع تاخر البيع وقد تقرر بان الاصول الجارية في التوابع لا تعارض الاصول
الجارية في المتبوعات مثلا اذا شك رجل في انه هل هو مديون لزيد القاضي
دينارا او لا فلا ريب ان الاصل براءة ذمته من ذلك وان لزم منه بعد ذلك
وجوب الحج عليه لتحقق الاستطاعة الشرعية ولا يمكن ان يبقى الاصل عدم الوجوب
في الحج ببراءة الذمة منه فيلزم ان يكون مديونا لزيد فلزوم التقدم على
التاخر لا يقتضي معارضة اصالة عدم التقدم لاصالة التاخر لانه متفرع
عليه والجواب عن الاول ان الواقع لا يخرج عن احد امور ثلثة اما تقدمه او

العيب

اما اقتران بين هذين الامرين كما تقرر وهذه الاحتمالات كما تجري في العيب تجري في البيع
لان الشك كما من الاضافات وكما ان شيئا من ذلك لا يمكن نفيه بالاصل للتعارض لا يمكن
اثباته ايضا وذلك واضح وهذا الكلام مشترك بين الحادثين نعم لكم ان الاصل تاخر الحادث
البيع ما معناه ان كان المراد بالتاخر احد الامور الثلثة وهو الهيئة المتقيدة لتحقق
وصف التقدم في العيب فاى دليل على اثبات هذا المعنى وان هو الا اثبات احد الامور
المشكوكة بالخصوصية المعلومة بالنوع بالاصل وهذا مما لا يتكلمه احد بل تفصيل منه
التخلف فمتى لم يمكن نفي احد الثلثة بالاصل على ما قررت باثبات احدها بالاولوية وهذه
الامور متكافئة الثلثة متضايفة متساوية النسبة الى الحادثين وهذا من اقوى الشواهد
على ان اصالة تاخر الحادث ليس معناه التاخر الذي في قبال التقدم لانه اثبات لاحد
الصفتين بالاصل بل المراد هذا التاخر وجوده في الان المتيقن لا في الان المشكوك
وليس في ذلك تقدم وتاخر بذلك المعنى فظهر كلام الشيخ الثاني وعجز من الاساطين
انه يعارض اصالة عدم التقدم بيده وذكر ان التقدم صفة وجودية لا نعلم تحققها
والاصل عدمها وليس اصالة التاخر مثل زمان الرد ولا دلالة عليه والمفروض ان الحكم
منوط بالتاخر المقابل للتقدم لا بمعنى الوجود في الان المتيقن اذ هو لا يفيد شيئا
مالم يثبت تقدم العيب عليه وهو غير ثابت ولكن عرضهم نفيه بالاصل بل الغرض الاصل
عدم تحققها لا يثبت وهو شرط الحكم والشك في ثبوته بعد تعارض الاصول كما في الجهل
بعين الانصاف يجد الحق من دون اعتساف والجواب عن الثاني انه قياس مع الفا
وهو عدم معارضة الاصول النافية لتنوعها فاسلم والمثال مقبول لكن المقام ليس
من ذلك لان التقدم والتاخر صفة واحدة كالوالد والباضي ونفي احدهما مثبت
للاخر مثلا وبالعكس وليس اجراء الاصل في احدهما اصلا لا يجامع الاخر فان قلت
ان الامرين ضدان وبينهما واسطة وهو الاقتران واذا كان كذلك فاثبات احدهما
بنفي الاخر ولكن نفي احدهما ينفي الاخر ولكن نفي احدهما لا يثبت الاخر فاذا ثبت
التاخر ثبت التقدم وفي ذلك الجانب وانتفى تقدم الاول واقترانه لاستحالة اجتماع
الضدين بخلاف اصالة عدم تقدم العيب فانه لا يثبت تاخره ولا اقترانه لتردده بين الاخيرين
والمرتبة الواحدة انما لو كان الاصل في كل منهما مثبتا للاخر والغرض ان اصالة عدم

علم التقدم لا يثبت تاخرا ولا اقترانا قلت الغرض من تكافؤ الاصلين كون كل منهما
نافيا للاخر ومن المعلوم ان اصالة التاخر في هذا مثبت لتقدم ذلك واصالة عدم
تقدم ذلك نافية لتاخر هذا فالاصلان متكافئان متنافيان فجعل احدهما
تابعا للاخر تحكم هذا مما يتعلق بالمعارضة النقضية لهؤلاء الاساطين واما
التحقيق الذي ينكشف به غطاء ابصار اهل النظر والاعتبار ان يقال ان الاصل الشرعي
المعتبر فائدته في مثل المقام ادراج محل البحث تحت مقدمة صغرى ينضم اليها كبرى كلية
من الشرع فيحصل المطلوب مثلا الغرض من استصحاب نجاسة الشيء مثلا اثبات ان هذا الشيء نجس
حتى يقال ان كل نجس لا يصح فيه الصلوة ولا يجوز اكله ويتنجس ملاقيه وهكذا وحينئذ فالموضوع
الثابت بالاصل يكون شرعا تعبدية لا واقعية ثم بعد تحققها فكل حكم ترتب على هذا الموضوع
من دون توسط امر في الشرع يتفرع عليه ولكن الحكم المتفرع منهما ان احدهما ان يترتب
على هذا الموضوع من دون توسط امر خارج وواسطة اخرى كاحكام النجاسة المتقدمة
وثانيهما ما يترتب عليه بواسطة خارجية وهذا ايضا قسمان احدهما ما يكون تلك الواسطة
ايضا لازما شرعيا لذلك الموضوع الثابت بالاصل مثلا استصحاب بقاء الزوجية
في محل الشك يجعل المشكوك زوجة ويلزم على هذا وجوب الانفاق عليها شرعا
ويلزم الوجوب اجبار الزوج لو امتنع من اداء رجوع الزوجة عليه لو اشتهرت
بالمعروف وهكذا في سلسلة الاحكام المترتبة بعضها على بعض وثانيهما ما يكون
تلك الواسطة لازما عقليا لذلك الموضوع مثلا اذا قال قال الثم من ان الماء نجسا
ضمنه فالقيت نارا في دار شخص وتدري ان تلك الجمرات اذا القيت احرقت قطعا
ولكنك تشك في بقائها وانطفائها فمقتضى الاصل بقاء الجمرات ويلزم الاتلاف ويلزمه
الضمان وكذلك لو اذا اجتمعت مع اجنبية في دار فكفرها صاعا من طعام وكانت
الاجنبية في دار ولا تدري هل هي فيها او خرجت فدخلت فيها فالاصل بقاء الاجنبية
فيها ويلزمه الاجتماع فيجب الكفارة وكذا اذا قال لامرئته اذا سمع صوتك اجنبي
فاطعم مسكينا وكان اجنبي قاعدا وراء الجدار لا تدري انه قاعد هناك او انفصل
بحيث لو كان هناك لسمع فمقتضى الاصل بقائه ويلزمه سماعه ويلزمه لزوم الاطعام
ونحو ذلك من اللوازم فنقول لا كلام في ترتب ما لا واسطة له على الموضوع الثا



بالاصل وكذا اما الواسطة شرعية اذا ترتبت احكام كثيرة على الاصول مترتبة بعضها
على بعض مما لا يخفى على من له دربة واما اما الواسطة عقلية فلا يثبت بالاصل والثمرة
ان الحكم ح متعلق بامرين احدهما الموضوع الثابت بالاصل كالخمرة والاجنبية
الاجنبية في الامثلة المذكورة وثانيهما ذلك اللازم وهو الاتلاف والاجتماع والتملك
فلما كان اللازم العقلي لا يترتب الا على الموضوع الواقع اذ من المعلوم ان السماع
لا يتحقق الا مع وجود ذلك الشخص وراء الجدار في الواقع لا بالاستصحاب التعبدي وكذا
الاتلاف فرع وجود النار واقعا لا استصحابا شرعيا فاذا كان كذلك فالاصل لا يثبت ذلك
اللازم العقلي والحكم المعلق عليه يبقى مشكوكا مع الشك في وجود السبب فلا
يؤثر وبعبارة اخرى الموضوع الظني التعبدي لا يلزمه الصفات النفس الامرية حتى يترتب
عليه الحكم الموقوف على تلك الصفات وما نحن فيه من هذا القبيل اذ الخيار حكم ترتب
على تاخر البيع لكن لا تاخره في نفسه بمعنى كونه في الخميس بل بمعنى تاخره عن البيع العيب
وتاخره عن العيب وان ثبت بالاصل لكن لا يترتب عليه حكم الا اذا ثبت سبق العيب
لان كون البيع في زمان متاخر لا يوجب خيارا بالبديهة بل مع انضمام تقدم عيبه
وهو لازم عقلي له لا شرعي فلو لم يكن البيع في الواقع متاخرا لا يكون العيب في الواقع
مقدما ومعه لا يثبت التقدم الواقعي المعلق عليه الحكم كالخيار في البيع نعم لو ترتب
على تاخر البيع نفسه كانقضاء خيار الحيوان مثلا او خيار الشرط او حلول السلم ونحو ذلك
فيترتب عليه لان نفس الحكم بكون البيع في يوم الخميس مستلزم لبقاء خيار الحيوان الى يوم
السبت بخلاف خيار العيب لتوقفه مع ذلك على تقدمه على البيع في نفس الامر الا على
يوم الخميس المتيقن وهذا هو السر في اعراضهم عن اصالة التاخر في مثل المقام وهنا
كلام وهو ان الموضوع اذا حصل الظن به بالادلة الملتفتات من الشرع المعتبرة كالاستصحاب
مثلا فاذا شككنا في الخمر المعلوم خمريته بالاصل المشكوك الان حصل لنا الظن بانه
باق على خمريته بالاصل وكما يلزمه اللوازم الشرعية من حرمة ونجاسته ونحوهما كذلك
يحصل منه الظن بالاسكار الذي هو من صفات الخمر الواقع واذن الشارع في الشيء يكون
اذنا في لوازمه ومنها الاسكار ومعنى قول الشارع احكم بانه خمر ان كل حكم يترتب على
الخمر الواقع يترتب على هذا سواء كان ابتداء او بواسطة ولو بتوسط امر عقلي نعم

نعم لا يحكم بالاسكار الواقعي المترتب على هذا سواء كان ابتداء في صورة ترتب حكم على
حقيقة المسكر من جهة ان الحكم تابع للاسم والاسم لا يثبت بالاصل لكن لو تعلق على
اسكار هذا الخمر المشكوك حكم شرعي لاحق له بتوسط لكنا نحكم بعد استصحاب بلحوق
ذلك الحكم ايضا به ولا باس بذلك وفيما نحن فيه حيث ما اعتبرتم اصالة تاخر المجهول
ترتب جميع احكام التاخر عليه مط ولا ريب ان من احكام تاخر البيع الخيار ولو
بعد توسط التزام تقدم العيب وتقدم العيب وان كان لازما عقليا لكن الاذن
في ملزومه اذن فيه بمعنى ان الاحكام المترتبة على اللزوم تثبت مطابقة من الاذن
والاحكام المترتبة على التابع والملزوم اثبت التزاما ومنه الخيار ولا باس بذلك
وهنا كلام اخر وهو انه على فرض تسليم ان اللازم العقلي لا يترتب على الموضوع
الظني بل يترتب على الامر الواقعي القطعي نقول ان ملزوم التقدم هنا امر قطعي
لا ظني وينبغي تحقق ملزومه بتحققه ومنشأ الاشتباه تخيل ان التقدم في العيب
من لوازم البيع المتاخر المظنون وليس كذلك بل هنا قسمان من اللوازم احدهما
لوازم الاستصحاب وثانيهما لوازم المستصحب ولا ريب ان الثاني ظني لكن الاول ب
ليس بظني اذ لا ريب ان اصالة تاخر البيع استصحاب للعدم فلوازم المستصحب ظنية
لثبوته بطريق ظني وتقدم العيب فيما نحن فيه هذا من لوازم الاستصحاب الامني
لوازم المستصحب فينبغي القطع به بعد تحقق الاستصحاب والحق ذلك من قبل الا
لان الاسكار ليس من لوازم استصحاب خمريته بل من لوازم نفس الخمر ا
المستصحب فلا تذهل هذان الكلامان مع جودة مساقهما ودقة مقامهما و
صدر عنهما عن الفاضل المعاصر بلا الاستاد الماهر جناب الاخوند ملا محمد
علي التبريزي ابقاه الله بتوفيقه عند قراءتنا على جناب شيخنا وامامنا الاجل
الاوفر والنحرير الاكبر جناب الشيخ موسى بن جعفر قدس الله لطيفه عن تامين
في النظر المبهم الفاضل الاول فلان معنى كون الاذن في الشيء اذنا في لوازمه
كما يحقق بان الشارع الله نعم في احكام الانتفاع ان الشارع اذا اذن في شيء فيتعلق
ان تؤخر صلوة الظهر من الى المغرب مثلا فالمفروض ان اجزاء الوقت
تختلف باعتبار قدرة المكلف وعجزه وسفره وحضره والتاخير معناه جواز

ابقاعهما في اي وقت كان ويلزمه من ذلك كون كل وقت على مقتضاه وكل
الكلام في نظايره وما يضا بطلان الاذن في موضع اذن من الشرع في لوازمه من
الجهة الماذون فيها بمعنى ان يكون اللازم لازما لتلك الجهة الخاصة تعلق بها الاذن
لا ان تعلق بموضوعات خارجية اخر ولا يمكن فرض ذلك الشيء الماذون فيه
بدون ذلك اللازم كما ان الاذن في اجارة العين المستاجرة اذن في قبضها
اذ التسلط على المنفعة يلزمه التسلط على العين ولا ينفك عنه فان الاذن في
اللازم تابع للاذن في الملزوم فلو كان مقطوعا به فهو قطعي ولو كان تعبديا فهو
تعبدي وهكذا ولا يمكن مع كون الملزوم فرضيا كون اللازم واقعيا اذا عرفت
هذا فنقول لان الشارع اذا اذن في جعل الشيء المشكوك في وجوده في ان اليقين
والحكم بعدمه قبله فالذي يترتب على ذلك انما هو انقضاء الوقت المشكوك مالا
البايع وخيار الحيوان ثلثة ايام بعد اليقين ونحو ذلك لان هذه لوازم لنفس
وجود التابع البيع ولا معنى لكون البيع من هذا الزمان الا ترتيب هذه الاحكام
ولو فرض انفكاك هذه عنه فلا فائدة في تاخيره وذلك واضح واما تقدم
العيب على البيع فليس من لوازم ذلك اذ معنى تقدم العيب كون هذا سابقا عليه
في اصل الوجود والتحقق وليس معنى اصالة التاخر كون البيع موجودا حقيقة
في هذا الزمان بل الحكم بحدوثه في هذا الزمان بمعنى ان الشارع اثبت احكام
بان حدوثه من هذا الزمان لا انه حادث في هذا الزمان بحيث تقدم العيب
من لوازم الثاني دون الاول اذ لنا ان نحكم بالاول عملا بقول الشارع لا تنقض
نقض اليقين ولا نقول بتقدم الاخر الا اذا كان مثبتا وبعبارة اخرى ليس معنى
الاصل كون الشيء حادثا في هذا الزمان ولو كان كذلك لقلناه وان كان ظنيا
كما انه لو اقام المشتري بينة على ان البيع وقع بعد ذلك العيب حكمنا بالخيار
لان ذلك اثبات للواقع ولو بطريق ظني بل مشكوك وليس معنى الاصل هذا
وان قام مقام البينة في اثبات حكم كلي وقام مقام العلم في كل مقام لكن معنى
ذلك البناء على انه موجب اليقين ولا يلزمه التقدم للاخر لكن يلزمه اللوازم
الشرعية اذ هو معنى المنزلة فان قلت اذا حكم الشارع في البناء على هذا معنا

معناه انك اذا علمت وقوع العيب قبل هذا الوقت فاحكم بتقدمه قلت من
الواضح ان الحكم بتقدم ذلك ليس لازما للبناء على هذا بوجه وان علمنا وقوع
العيب قبله فان قلت لو لم يكن التقدم لازما لهذا فالبناء على التقدم لازم قطعا
فالاذن في البناء على تاخر هذا اذن في البناء على تقدم ذلك فكل حكم ترتب على
التاخر او على التقدم او المجموع المركب يترتب على ذلك قلت ليس كما اذا جعل
الشارع شيئا مشكوكا في موضع اليقين ينصرف الى ترتيب احكامه على نفسه لا كون جميع
الاوضاع والمقادير الخارجية ايضا لازما له فان التقدم والتاخر بل الاوضاع
الوجودية لا يبتني على فرض الموضوع وليس معنى قول الشارع افرض هذا الشيء
كذا الا ان احكامه جارية عليه لا ان الاوضاع التي لو وجد في الخارج لترتب
عليه فرضها موجودة فلو لحق ذلك الوضع ايضا حكم فاحكم به لذلك ايضا مثلا
اذا علم بوقوع زيد في بحر ضخم كان زيد ساقطا فيه كل من وقع عليه مات ونشك
الان في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاؤه بمعنى فرضه باقيا في احكامه ويلزمه
من ذلك فرض زيد ميتا لانه لازم وجود البحر فيكون الاحكام تترتب عليه
من ارث ونحوه وهو خلاف البداهة لا يقال ان الاصل هنا معارض ببقاء
زيد لانا فرضنا التمثيل للارشاد الى المدعى والا فنفرض مثلا انه اذا وقع
زيد في البحر فلا بد ان يتصدق بدرهم فاذا وصل زيد الى ذلك المكان بقي الشك
في بقاء البحر وعدمه فالاصل بقاء البحر فيكون زيد واقعا فيه فيلزم التصدق ولا يعارضه
اصالة عدم وقوعه في البحر لانه يدفعه اصالة التقدم ووقوعه ظاهره وهو واضح فاحكامها
لا محالة والاصل ان فرض بقاء شيء موجودا في لسان الشرع معناه ترتيب احكامه عليه
لا لحوق الاوضاع الخارجية واحكام الاوضاع بل ذلك يحتاج الى دليل اخر وذلك
واضح مضافا الى ان البناء على التاخر مستلزم للاحكام اذ هو معناه ودليله
الخيار فانه لو تقدم العيب ثبت خيار وهو ينصرف الى الواقع ولا يلزم من لزوم
البناء عليه من البناء على التاخر لحوق الحكم المنوط بالواقع عليه الكلي الذي يلزم من
قبل المهملات بخلاف ما دل دليل ابتداء على جعل منزلة التقدم فان قلت

ان التاخر والتقدم ليسا امرين مختلفين متلازمين بحيث نقول الآن فرض ا
احدهما شيء لا يستلزم فرض الآخر بل هما شيء واحد لان تاخر البيع عن عبارة
عن هذا الوضع الحادث من الوجودين الكذائيين وهو بعينه معنى تقدم
العيب ومعناهما الخارجي شيء واحد يختلف تسميته باختلاف نسبته كقولك
ابن زيد وابن عمرو كلاهما يراد به بكر فاذا قال الشارع افرض ابن زيد موجودا
فمعناه فرض وجود ابن عمرو وذلك واضح قلت لنا عن ذلك جوابان احدهما
ان الحكم تابع للعنوان وعنوان ابن زيد غير عنوان ابن عمرو فلو فرضنا ان
وجود ابن زيد وابن عمرو يترتب عليه حكمان احدهما من حيث الابوة لزيد وهو كونه
زيد مثلا واجب النفقة عليه غير يتيم ولا فقير ويكون اموال الاب له وكذا
ن ... وثانيهما من حيث البنوة لعمرو وهو كون ميراث عمرو بينه وبين اخوته
فاذا قال الشارع افرض وجود ابن عمرو فمعناه الشركة في الميراث واذا قال افرض
وجود ابن زيد معناه عدم كونه يتيما ونحو ذلك الفرض فنقول الشارع الاصل
البيع يقتضي احكام التاخر لا احكام تقدم العيب وان كان الامران في الواقع
شيئا واحدا وهو الوضع المعهود مع ان كونهما في الواقع شيئا واحدا ثم ...
ليس هنا محله وثانيهما انا كما نمنع التقدم في العيب نمنع التاخر في البيع ايضا لما
قررنا سابقا ان التاخر له معنيان احدهما الاضافي الخارجي المقدم وثانيهما نفس
وجود الشيء في ان لاحق وجد من دون اضافة الى شيء واصالة التاخر معناه
الثاني دون الاول فيرجع المعنى الى ان البيع موجود في ان لاحق لا يقينا
ولا يفيد هذا تاخرا حقيقيا يلزمه تقدم فيرد الاعتراض نعم اذا وجد شيء في ان
لاحق ووجد آخر في ان سابق فاحدهما مقدم والآخر متاخر وجودا الا انهما
وليس شيء منهما ثابتا من دليل حتى يستلزم الآخر بل هما الامران لوجود
الشيئين على الفرض المعهود ومفترقان عاما من ذلك وهذا لا يثمر شيئا ومن هنا
يتضح فساد ذلك الكلام بخلاف ... اذ نفي وجود الشيء في ان معين كما يقتضيه
الاستصحاب ليس ملازما للتاخر ولا للتقدم بل هما صفتان خارجيتان فقد

فقد يكون هناك شيء مقدم فيكون هذا متاخرا عنه بعد وجوده كان وقد لا يكون
هناك شيء اصلا فلا يكون تقدم ولا تاخر فيما نحن فيه لو لم يكن في الواقع عيب
لم يلزم من فرض وجود البيع في الآن المتيقن لا تقدم ولا تاخر وانما هو موجود
في ان لاحق وبعض اللوازم للشيء عدم انفكاكه في الوجود عن ذلك الشيء كما
مثلناه في الاجارة وفي الصلوة اذ لا يعقل وجود الصلوة في شيء من اجزاء الوقت
الوقت الموسع الا مقارنا واختيارا او سفرا او حضرا انفكاكه عن ذلك كله بخلاف
بخلاف وجود البيع فانه يجوز انفكاكه عن تقدم وتاخر واقتران وحاصل
الكلام في دفع ما ذكره ذلك الكلام ان هنا ليس شيء محض من الشرع يلزمه شيء
آخر حتى يقول ان الاذن في الشيء اذن في لوازمه اذ فرض البيع في الآن المتاخر غير
ملازم للتاخر ولا للتقدم الذي علق عليهما الخيار بخلاف ما لو كان الحيوان ونحوه
فان وجود ماهية البيع في ان زمان كان ملازما لذلك والذي دعانا
الى هذا الكلام تخيل ان التاخر معناه ما يلزم التقدم وليس كذلك بل على
ما قررناه لا يستلزم تاخر نفسه ايضا او تخيل ان اللوازم يراد بها لوازم الوجود
الخارجية ولو في بعض الصور وهو كما ترى وصدور هذا الكلام عن مثله بعيد غاية
حقيقة لكن المقام مزلة للاقدام الا من عصمه الله فلا استناد الى عماده والتنبيه الى
ما في وصيته الاستاد واما الثاني فنقول دعوى كون تقدم العيب على ا
المبيع من لوازم الاستصحاب معناه وجود البيع في الآن المتاخر ولوازمه ما
ذكرناه من الفروع واضح الفساد بعدما تلونا عليك من التحقيق والذي ينبغي
ان يقال في ... ان الاستصحاب معناه وجود البيع في الآن المتاخر ولوازمه
ما ذكرناه من الفروع سابقة ولا يلزم من ذلك تقدم الامر الآخر الا على فرض
كون معنى الاستصحاب تاخيره ممتنعا عن ذلك حتى يلزم التقدم الداخل الذي هو
الاستصحاب وهذا لا ينبغي ان يتفوه به من له ادنى دربة في الفن اما ما اسلفنا عليك
مرارا ان اصالة التاخر ليس لها المعنى الاضافي بل بمعنى الوجود في هذا الآن دون
ما سبقه ومعنى استصحاب عدم الوجود الى ان يعلم انتقاضه بوجوده ان

هذا من تاخر شيء عن شيء حتى يلزمه التقديم بل قد عرفت ان هذا التقدم ٣٢
ليس من لوازم المستصحب ايضا فضلا عن الاستصحاب لان المستصحب هو ا
العدم وعدم وجود هذا البيع في ذلك الان غير لازم للنسبة الاضافية التابعة لوجود
الطرفين باقسامها كما عرفت ومن ذلك كله ظهر بعون الله ثم ومن تاييده ان ما اشتهر
عند اصحابنا المعددين من صاحب الشريعة من الاسناد الى هذه القاعدة الضعيفة
البنيان الموهونة الاركان حقيقة بان يعرض عنه اهل التحقيق ولا يلتفت اليه الحاصل
من بعض من يرى الى انهم اهل الشرع فقلد اصحابنا ادق من ذلك واحق بالاطلاع
على ما هنالك وابن المدقق من المحقق والثرى من الثريا من يد المتناول وهنا كلام اخر وهو
ان الاصوليين ذكروا ان الامر بالشيء يوجب بطلان ضده اما للنهي او لعدم الامر
واستحالة الامر بالضدين ولا ريب ان ضدية الاكل للصلوة ليس عقليا وامتناع
وانما هو شرعي وامتناع الامر بالضدين او اجتماعهما عقلي لازم ترتب على موضوع
شرعي فلو لم يجز ترتب اللوازم العقلية على الموضوعات الثابتة بالشرع فلقائل
ان يقول اللازم من كونه ضده شرعا عدم اجتماعهما وعدم جواز الامر بهما لا انه من
لوازم الضدين الواقعيين وهنا ليس كذلك فاذا لم يثبت هذا اللازم لا يلزم
البطلان المستند الى ذلك مع انهم سلموا من هذه الجهة وناقشوا من جهة اخرى
على ما قررت لزم فاهدء الكلام من اصله من دون حاجة الى ما ذكروه في دفعه
من الوجوه ولنا في دفع هذا الكلام من اصله من دون حاجة وجوه احدها
ما ظهر من مطاوي كلماتنا السابقة ان في مثل هذا ليس لازم الحقيقي عقلي حتى
يترتب على ما ثبت من الشرع وكلماتنا الاولية انما كان على سبيل المماشاة اذ اللازم
العقلي على ما تخيل تقدم السبب اللازم لتاخر البيع وقد قررنا ان التاخر بهذا
المعنى الثابت بالاصل لا يلزم تقدم ولا تاخر ولا اقتران حتى يتنازع في ان
اللازم العقلي هل يثبت بالاصل او لا فالكلام ساقط من اصله ثانيهما ان قياس
مسئلة الضد الى محل البحث قياس مع الفارق لان الضد هناك واقع وثالثها
ان الشارع لم ينقلها الى انه جعلت الصلوة والاكل ضدين بل بين ان طبيعة الصلوة

الصلوة التي وضع اللفظ بازائها الماهية كذائية لا تجامع الاكل فكون الصلوة هكذا
متلزم للضدية في الواقع وليس الضدية شيء مجعول الشارع بل الضد مجعول الشارع لا الضدية
وذلك نظير الاضداد الخارجية بعينها مثلا خلق الله سبحانه الماء طبيعة لا تجتمع مع النار
في الخارج فلك ان تقول ان الضدية جعلية اذ لو لم يجعل الله الماء هكذا لم يكن
ضدا وههنا ايضا كذلك والفرق بين ضدية القيام والقعود والصلوة والنوم وما
يتخيل ان الشارع لو فرض ان الصلوة تجتمع مع النوم لم يكن نافع الحكم في جوابه ان هذا
اخراج عن الماهية لا جمع بين الضدين فلو اخرج الله عن الماهية الماء لجاز ان يجتمع
مع النار ولا باس به وهذا كلام في النظر الاولى وثالثها ان من يقول ان امتناع
الاجتماع او استحالة الامر بالضدين الشرعيين على فرض تسليمه عقلي بل هو ايضا
شرعي اذ معنى الضدية شرعا عدم الاجتماع شرعا لا عقلا او عدم الاجتماع الفعلي
لازم الضدية العقلية فلم يترتب الحكم على لازم عقلي ومما يرادف في بعض العبارات
ان الاستحالة في الاجتماع عقلي وان كان الضد شرعيا ليس معناه وان كان الضدية
شرعية بل هو اشارة الى ما ذكرناه في الوجه الثاني من ان الفعل الشرعي ماهية شرعية
محمولة على هذا النحو الذي يباين الاكل فالضدية ايضا عقلي بل ليس معنى الضدية
الا استحالة الاجتماع فكيف تكون الضدية شرعية وعدم الاجتماع عقليا او الضد
عن الضدية فلا تذهل واما حجية اصالة التاخر في نفسه فمما ضح بعضهم انه اذا كان
وجود الشيء في ان سابق له حكم ووجوده في ان لاحق له حكم فالاصل عدم وجوده في ان
ولا يترتب عليه الاحكام في ذلك الزمان وامثلة ذلك منتشرة في ابواب الفقه
لا يحتاج الى تنبيه ويعلم مما قررنا في البحث جريانه في مقامات متعددة فراجع
فتبصر   في العدول الانقلاب والكشف والنقل الا كلام في كون الشرط
المقارنة للعلم مؤثرات في تحقق الشيء وانتفائه ولزومه وجوازه ولو احتفر والا
فقد يكون وجود المقارنات معلومة فيتضح الحكم من اول الامر فقد يكون
غير معلوم فيترتب الى انه يجعل العلم بوجود الشرط في ذلك الوقت وعلا
ويتوقف عليه الشيء توقف انكشاف بمعنى انه في الواقع اما ذلك الشرط موجود

حال العمل او ليس بموجود فاما وقع او لم يقع ولكن المكلف لا يدري به مثل من طلق
زوجته او باع داره او اوصى بشيء من ماله لا يدري بان شيئا من ذلك موجود
في حال العقد او لا فهو يتوقف انكشاف الامر الى العلم وليس في مثل هذه الفروض شيء
واقع بل في الواقع وقع على ما هو عليه وكذا لو ابرأ ذمته شخص لا يدري يكون
الحق في ذمته او طلق بحضور شخصين لا يدري عدالتهما قاصدا للطلاق على
عدم اشتراط العدالة فانهما في الواقع اما عادلان ام لا ونحو ذلك جزم وليس شيء
من ذلك محل البحث وانما البحث في ان الفعل متى ما وقع على وجه من الوجوه من
نوع او صنف في ذاته او في اوصافه فهل هو قابل للانقلاب الى شيء مما يغايره
في ذلك بل الذي وقع على وجه لا يتغير عن وصفه بعد مضيه فنقول لا ريب ان
مقتضى القاعدة عدم جواز انقلاب ما مضى لان الشيء يتحقق بوجود المقتضي
وفقد الموانع وهو المعبر عنه بالعلة التامة فاذا وجدت العلة التامة لمعلول
معين يوجد في الخارج على مقتضاها ولا يمكن ان يكون لذلك الشيء المعلول
شرط متوقع او حادث متأخر يوجب تغيره عما وقع لان ذلك موجب لتأثير
المعدوم في الموجود وتغير ما وقع وهو مستحيل عقلا وذلك من الواضحات التي
لا تحتاج الى اقامة دليل فاذا وقع عبادة في وجه من وجوهها او معاملة على كيفية
من الكيفيات مؤثرة او غير مؤثرة لازمة او جائزة فلا يعقل بعد ذلك تبدله من
او الى الاخر لا يقال ان عموم ما دل على ان العمل بالنية يقتضي بان العمل يتبدل بتبدل
النية كيف كان لانا نقول غاية ما دلت عليه هذه الادلة كون العمل تابعا لها
والظاهر منه العمل التام لا الابعاض فليس كل جزء من العمل اذا تبدل قصد النية ينقلب
عما هو عليه في ضمن الكل سلمنا ذلك لكن لا يلزم من ذلك كون النية حقيقة
مغيرة للعمل السابق بل انما تؤثر فيما بعدها من العمل كلا او بعضا اذ النية اللاحقة
قد تعارضها النية السابقة فكما ان العمل تابع فكذلك تابع للسابقة ابقاء فترجيح الثانية
تحكم غايته تبعية كل جزء منه لما صاحبه من النية وهكذا الكلام في سائر الموانع
او الشرائط المتأخرة الموجبة لتغير العمل الماضي عن مقتضاه فان غاية تأثيرها انما

انما هو من حين وقوعها لا من قبلها من الكيفية لكن قد ورد في الشرع موارد قد توهمت
فيها هذه القاعدة بمعنى ان ظاهرها انقلاب ما مضى بما يأتي فيحتمل الثم وقابلية الاثر
المتأخر في المتقدم وفي ذلك مباحث طويلة ولولا تلك الموارد لم نتكلم فيها على مقتضى
القواعد حتى يجعل قانونا كليا في هذا الباب يهتدي به الى اهل البصيرة وقولوا الاول
منها ايام الاستظهار في الحيض فانهم حكموا بانه لو تجاوز الدم العشرة كشف عن انه
استحاضة واذا لم يتجاوز فهو بتمامه حيض ومن الواضح ان الدم الموجود ان كان حيضا فلا
ينقلب بالتجاوز عنه وان لم يكن منه فلا يكون منه بالانقطاع وليس هذا مثل الامثلة التي
ذكرناها سابقا اذ هذا يتوقف على نحو متأخر يمكن الحصول والعدم بخلاف ما سبق
فان ذلك مقارن له وجودا او عدما ولكنه غير معلوم للمكلف ومنها صوم المستحاضة
بالكبرى بناء على احتياجها بالاغسال الليلية اذ فان الصوم مضى تم فلا ربط له بغسل
الليل مع ان مقتضى انها لو اغتسلت في الليلة الاتية صح الصوم وان تركت بطل ومنها
في نية القصر والاتمام في محل التخيير فانهم يقولون اذا نوى احدهما وعدل الى الاخر
مبني على الامر على الثاني ويعود القصر تماما وبالعكس ومنها في التخيير بين الزائد
والناقص فان من يجوزه يقول اذا اتى بالاقل فهو امتثال واذا الحق الزائد عاد
المجموع امتثالا ومنها في العدول كل من الفرض والنفل والاداء والقضاء الى الاخر
ولو مع التراخي والدوام فان ذلك موجب لانتقال العبادة الواقعة من نوع
الى نوع وانقلابها اليه ومنها في عدول من ذكر في صلاة الجمعة من ادراك ركعة الى
الظهر فانه ينقلب بذلك ومنها في خروج ناوي الاقامة عن محلها قبل الصلاة تامة
فانه ينقلب الاقامة كلا اقامة فلو كانت غير صلاة في اثنائها تقتضي قصرا وان كان
لو صلى في وقت كان يصليه تماما ومنها انه يتعلق الزكاة على الغلات بالانعقاد
ولكنه يستقر بصدق الاسم فلو تلف قبله فلا زكاة وعلى الانعام بحلول الثاني
عشر مع انه لو انخرم الشرط قبل تمامه لم يجب ومنها لو ادى الضيف زكوة الفطرة
فان الحضر اذن الضيف مضى والا فلا ومنها لو كمل الناقص لصغر او رق او جنون
قبل احد الموقفين عاد حجة الاسلام واجزئت ومنها انه لو فضل المال الموصى به للحج

او عتق ونحوه عن عاد كالارث ومنها ان المفرد اذا علل الحج القتع انقلب ومنها
انه اذا الحق اذن الاب فى نذر الولد بمعنى ومنها اذا وقع عقد بشرط غير القبض كالوقف
والصرف والسلم فاذا لم يلحقه بطل والاصح ومنها اذن ولى الامر فى فضوليات العقود
دمة بانه كما فى المكره ومنها فى اخراج ما هو مجهول وانما مثل الطلاق والعتق بالقرعة فانه
معود معتقاد مطلقه من حين الصيغة ومنها الصدقة بما جهل مالكه كالصايغ لما تخلف
عنده من الصفرة والمديون مع الياس من صاحبه بشرط الضمان فانه يتصدق عن المالك واذا
ظهر وما خذا العوض يعود للمتصدق فهو لا ينقضى ومنها فى اختيار المشترى الارش فى باب
الصرف لو كان المبيع معيبا بعد التفرق فانه يقتضى ببطلان ما قابله من النقد فى المعاملة
ومنها قبول الوصية فانه موجب لوقوع ما مضى صحيحا بخلاف الورد ومنها فى
الرواية فى باب الرضاع من لبن ولد الزنا انه اذا احل مولى الجارية الذى يحرم بانه
فى حل بطيب لبنها ومنها فى اجازة الورثة الوصية فيما زاد عن الثلث ومنها انه لو ارى
من اعتق بعضه من العبد بحصة شريكه كان العبد معتقا من زمن الصيغة ومنها انه
يرد دية المرتد الى النصف بعد الوضع الثلث الاخر ولو تدريجا فى وجه ومنها ان المرتد
اذا لم يتب بانت زوجته من حين ارتداده واذا تاب فهو باق ومنها انه بعد اسلام
الزوجة لو اسلم الزوج فى العدة فالنكاح باق والابانة من اسلامها وغير ذلك اذا
عرفت هذا فنقول اذا ورد الدليل على مثل هذه الاشياء فالوجوه المحتملة القابلة للانطباق
على القواعد امور احدها القول بالنقل بمعنى الانقلاب من حينه فاذا لحقه الشىء اللاحق
جزء كان او شرطا او وصفا او وجها اختياريا للمكلف او امرا منتزعا كما فى الامثلة السابقة
يتبدل العمل الواقع تكليفا او غيره على ما يقتضيه الامر اللاحق من حين لحوقه بمعنى انه ما
باق على حاله على ما كان سابقا فيتغير الامر فيما سيلحق فيكون الشىء مركبا من طرفين متغايرين
فى الحكم ثانيها القول بالكشف بمعنى انه اذا لحق هذا الشىء اللاحق للعمل كشف عن كونه
فى الواقع مورثا لهذا التاثير الجديد بعد اول الامر ولكن المكلف ما كان يعرف هذا
المعنى الى ان اتضح له الامر بعد اللحوق والعدم وثالثها واسطة بين الامرين قابل لان
تسميته نقلا وقابل لان تسميته كشفا وهو انقلاب الموضوع وتجدد التاثير من حين

من حين اللحوق لكنه من اول الامر وتوضيحه ان الامر اللاحق مؤثر فى الاثار والاحكام
وليس مجرد امارة وهو من هذه الجهة كالنقل ولكن ليس تاثيره من زمان وقوعه نفسه بل من
زمان وقوع اول العمل مثلا ففى مثل الوصية اذا لحقه القبول من الموصى له بعد الموت ففى
كونه ناقلا لانتقال الملك الى الموصى له فى زمان قبوله له ولما بين زمن وقوع الصيغة
وزمن القبول فهو باق فى مال الوصى او فى حكم ماله والنماء تابعة ومعنى كونه كاشفا
ان قبول الموصى له ليس له تاثير فى الانتقال والعدم من زمانه وانما هو امارة يعلم
بها القضية صحة الوصية وفسادها فاذا لحقها القبول يتبين صحتها وانتقال المال اليه من
حين موت الموصى والنماء المتخلل بين حين الموت وزمن القبول لما له الموصى له واما ا
المعنى الثالث فهو كشف فى الثمرة ونقل فى الاعتبار والدليل لان مقتضاه ان قبل
وقوع القبول ليس المال للموصى له لا واقعا ولا ظاهرا وانما هو فى حكم مال الميت ونماؤه
كذلك ولكن اذا لحق القبول ينتقل لكن لا من حينه بل من حين الموت بمعنى ان الشرع يقول
اذا قبلت الوصية فى هذا الزمان يصير المال الموصى به ملكا لك من زمان الموت
ولا بعد فى ذلك لا بحسب الدليل ولا بحسب الاعتبار كما سيتضح لك مفصلا سينكشف
لك ولما كان هذا التقسيم انما هو لتحصيل الثمرة وهذا القسم ثمرته ثمرة القسم الثاني
جعلها بعض مشايخنا الكشف بالمعنى الثانى وجعل الكشف له معنيين وذلك ان الثمرة فى
مغاير الوجهين واسطة بينهما بل هو الموافق للتحقيق ايضا اذ الحكم لا يلزم ان يكون ثمرته
ثمرة الكشف مطلقا بل العلة ان يخرج له ثمرات تغاير الكشف بل لنا المعنى ضمنه فيما سنشرح
او جبر والمتبع الان فى تحقيق هذا الوجه الدليل ولا ريب ان الدليل الخاص فى الموارد الدالة
على هذا التغيير والانقلاب ان كان نصا دالا على احد هذه الوجوه الثلثة فالكلام
فى اتباعه واما فى محل الشك كما فى الغالب بل فى الكل على ما تحقق فيحتمل القول بالنقل
نظرا الى ان ما وقع من العمل ومضى لا دليل على انقلابه بمعنى ان ايام الاستظهار مثلا
لم حكم فى الشريعة اما طهر او حيض فاذا اتصل المكلف العمل على مقتضى ذلك مضى
ونجاوز الدم صيرة استحاضة من زمانه لانه المتيقن من الدليل نعم اذا دل الدليل
على ان هذا بيدل من الاول فذاك كلام اخر ومثل ذلك فى صوم المستحاضة فاذا لم

صحته لانه يؤثر اثره حتى تتم الليلة الاتية الا انها تعد هلوا الا قبلها افقد مضى ذلك في
مسائل العدول في صوم واتمام الصلوة او حج او غير ذلك مما اشبهها فان المتيقن من دليل
العدول كونه من حين نية البتة فامضى على نفلية وقضائية او غير ذلك وكذا في الاحرام
والتمتع ما يأتي بتبدله فيكون العبارة ملفقة من الامرين وكذا في الانتقال بحج الناقص
باحد الامور الى حجة الاسلام وكذا في خروج ناوي الاقامة فان الظاهر انتقاضه من حين
الخروج فما فات من الصلوة فات على تماميتها بمقتضى ذلك ومثل ذلك في لحوق اذن من
يعتبر اذنه في الضيف وزنا الجارية وصوم الولد وفضوليات العقد ونحوها مما صح اثره او
بما زاد عن الثلث فاذا وقع على نحو صحة او فساد فهو باق على صفة الاول غاية الثابت
بعد ذلك كله وعدم رضاء المالك تصيره باحمل الكل فان المتيقن من ذلك
كله كون التابع من حين الوقوع والحصول فيما بعد ذلك لا فيما قبله ونحو ذلك النفي
فيما يشترط ذلك في الصحة فينبغي الانتقال من حينه ولان هذا الامر اللاحق من اذن او
قبول او اداء او فعل معتبر انما شرط الوقوع وهذا الامر كله او جزء السبب فاذا كان كله
فالتعقيل تقدم تاثيره وعلى نفسه لان تقدم المشروط على الشرط مع وكذا تقدم المعلول
على المقتضي والعلة اذ لا معنى للمشروط والمعلول الا ما توقف وجودهما عليهما
فلو تقدم شيء منهما على وجودهما فلم يتحقق هناك توقف اذ الوجود كشف عن وجود
تمام العلة وهذا ينافي الفرض من الشرطية او السببية ولان الكشف يقتضي حصول شيء
قهرا على المكلف مع ان مثل ذلك في الاسباب الاختيارية غير معهودة من الشرع
فانا لو قلنا مثلا ان القبول في الوصية كاشف او الاذن في العقد الفضولي والاكراه
كاشف يكون معناه دخول الثمن ان كان بايعا او دخول المثمن ان كان مشتريا وكذا
الموصى به في ملكه من دون اختياره فان الفرض ان كلا من الان كاشف عن وقوعه في
ذلك الوقت مضافا الى الدخول في ملكه في الواقع في ذلك الوقت قهرا عليه ويجري هذا
الكلام في عدول العبارات بينه امعرض كما في بعض الايقاعات والصدقات
محسوبا على نفس المكلف فانه يلزم في ذلك كله وقوع شيء منه من دون ان ينويه او
يريده بل مع انه نوى خلافه فيلزم ان يكون في الواقع ما هو منوط بنيته او غيره ذلك

ذلك من المكلف تقع عليه وتحقق وان لم يطلع عليه الا بعد الامكان ولان حصول هذا الاثر
المؤثرة في عبارة ايقعا ما لم يترتب في الحقيقة الا كالقبول في العقود سيما قبول الوصية فانه
غير ذلك ومن جملتها فلو قلنا في ذلك كله بالكشف فالكل لا نقول في قبول العقد كذلك بمعنى انه نقول
ان الانتقال الحاصل في الواقع من حين الايجاب وكذلك ما هو بمنزلته الانتقال عن اباحة او اباحة
او تعلق حق او غير ذلك من مقتضيات العقود ويكون القبول من الطرف الاخر كاشفا عن
سبق حصول الاثر المطلوب مع انهم اطبقوا على ان الاثر لا يتحقق الا من ان القبول حتى
انه لو تعارض عقدان من ولي او وكيل او اصيل او نحو ذلك حكموا بالبطلان مع
الاقتران وصحة السابق مع علمه وجعلوا المعتبر معنى السبق والاقتران تساوي الجزء
الاخير من القبولين في الوجود وجعلوا الوجه في ذلك ان العقد هو المؤثر وتماميته
انما هو في القبول فما لم يتحقق الاخر ثلث فليكن في الوصية كذلك في الاجازة كذلك
وفي القبض كذلك وفي باب المريض المعين كذلك فان معنى الشرطية توقف المشروط عليه
واعتبار فرق بين السبب والشرط في الوجود وانما الفرق بينهما في الاستلزام وعدمه او كلي
وطرد اما في ان وجود الشيء لا يكون الا بعد ذلك كله فالشرط والجزء سواء كان تم
بل يتخلل كل منهما الى الاخر فعلى القائل بالكشف ابداء الفرق في ذلك ولانه على القول
بالكشف في بعض الصلوة الصوم يلزم المحال شرعا بل عقلا في وجه وقوعها الى بايحي
او اجراء مصالح او فعل غير ذلك من الفضوليات في ملك الغير ثم ملكه قبل اجازة
المالك ثم اجازه فان القول ببطلان هذا العقد بعد رضاء العمومات يصحح بعيد عن
الصواب وصدور الاجازة من العاقد ليس بانقص من اجازة المالك بل هذا
ولي بل يحتمل الصحة هنا من دون اجازة لاتحاد العاقد مع المالك ومثله ما لو زوج
نفسه عبدا فضوليا او اجاز وكذا لو اشترى لم يصح ثم اسلم وهو الكافر فضولا
فاسلم واجاز وكذا لو ناب المرتد او اسلم الزوج الوثني والكتابي في العدة بعد
اسلام الزوجة وحصر لزوم المحال في ذلك كله انه بعد الاجازة والاسلام والتوبة
لو جعلنا ذلك كاشفا عن سبق تملك الفضولي حال العقد في العقود المفروضة [illegible]
العقد وسبق بقاء الزوجية وايضا هنا يلزم اجتماع المالكين وهنا في حكمها ممنوع

واحدا وما نحكم فى الاولين فان واحد لان الآن الذى ملك الفضولى المبيع او ملك
العبد منفعة نفسه بالعتق بما هو من الآنات الواقعة بين العقد الفضولى والاجازة وبعض
ان الاجازة كاشفة عن تملك الطرف الآخر فى العقد الفضولى من مشترى او مستاجر من حين
العقد فيلزم كون المشترى والفضولى كليهما مالكين للمبيع فى الآن المتخلل بين تملك الفضولى
واجازته وكون المستاجر والعبد مالكين للمنفعة فى الآن الواقع بين الانعتاق والاجازة
وهذا عين المحال ويلزم كون الكافر فى حال كفره مالكا للمسلم والمصحف فى الاوسطين
لان المفروض ان اجازته كشف عن سبق ملكه من ان العقد وهو فى ذلك الوقت كافر
ويلزم فى الاخير كون المسلمة زوجة للكافر فى حال كفره مع انه مناف لاشتراط الكفاءة
ابتداء واستدامة ومناف لقاعدة نفى السبيل كما تقرر فى محلها الشرع اذ التوبة
والاسلام يكشفان عن بقاء الزوجية فى اوان الكفر والارتداد دائما منتصرة ولانه على
بالكشف يلزم المخالفة لعموم ما دل على ان لكل امرئ ما نوى ويجوز ذلك فى جميع
الموارد المذكورة كما فى مقامات عدول الصلوة على الخلاف فيها وفى مقاما عدول
الحج بنية صفرا ومع اعتبار عوض نوع اخر وفى عتق الرايات وصوم المستحاضة فان
مقتضى ادلة النية وقوع ما نوى اولا من اول الامر وحصول ما قصد من نوع او صنف
او وصف او مقدار فان جعلنا عوض المعارض كاشفا من وقوعه من اول الامر
لزم حصول خلاف ما نوى فى الواقع وهو المخالفة التى ذكرناها ولانه على القول بالاء
الكشف يلزم تعليق المنجز على الممكن المحتمل وهو باطل بيان ذلك ان العقد و
والايقاع والعبادة متى ما وقعت على وجه فلا الكشف يلزم وقوعه فى الواقع
على نحو ثابت واحد غير قابل للتغيير والتبدل لعروض صحة او فساد او عموم او خصوص
او زيادة او نقص وغيرها مما يأتى بعد ذلك لما كانت معلومة ثابتة فى اللوح
المحفوظ مثلا او مثل اخبار مخبر عن وقوع حادثة ونحوه وهذا لا يجتمع مع قولهم
ان لحوق ذلك اللاحق كالاجازة مثلا كشف عن صحته وان لم يلحق كشف عن بطلانه
لان كل شىء لم يوجد بعد فى الخارج فهو قابل للوجود والعدم ويمحو الله
ما يشاء ويثبت ولكن شىء مما لم يقع لانه الوقوع على الله تعالى او على غيره من الفاضل

الفاضل المختار مع اختياره فيجوز له ان يوقعه ويجوز ان لا يوقعه فهو فى هذا الحال
متساوى الاحتمالين فاذا كان العقد مثلا يتوقف صحته وفساده على هذا ينبغى
ان يكون العقد ايضا متزلزلا فى الواقع محتملا للصحة والفساد المحض والعدم ونحو
ذلك غيره من الامثلة ذكرناها اذ الموقوف على الممكن ممكن فكيف يعقل ان يحكم
ان العقد من حين وقوعه مضى على حالة واحدة معينة لا تغير لاحتمال الاجازة
مع ان الاجازة قابلة للامرين غير لازمة فى احد طرفيها الا فى علم الله تعالى فان
علم الله تعالى لا يقلب الممكن واجبا والا لزم الجبر الذى ذكره الاشاعرة ولا يمكن
قياس ذلك على سائر الكواشف فان الواقع فيها الابد مدلولا كاشفة فان الاخبار
عن موت زيد كاشف عنه وهو لو كان فى الواقع ميتا لا يفترق الحال بين ان يوجد
الكاشف او لا يجئ يوجد وبين ان يجئ الكاشف مع طبقه او خلافه وكذا لو لم
يكن ميتا منتفيه ذلك كاشفا انما هو بمعنى الطريقية ولا يجمع القول بتوقف وقوع
الصحة والبطلان فى اول الامر على لحوق الاذن القابل للاحتمالين وعدمه مع القول
بوقوع احدهما فى العقد من اول الامر وان هذا الا تناقض صرف ويحتمل القول
بالكشف بذلك المعنى الذى قررناه اولا لان الظاهر من الامر الحادث فى كل الامور
انما هو تعيين من اول الامر فيدل على كون ذلك فى الواقع كذلك بيانه ان ما دل
على توقف صوم المستحاضة على الغسل وحيض ايام الاستظهار بالتجاوز معناه انه
لو وقع كذلك فهو فى الواقع كذلك وكذا فى مسائل العدول فى صلوة او حج فان معناه
كون هذه الصلوة مثلا الظهر الجمعة والحج تمتعا لا افرادا وليس معناه ان يكون بعد ذلك
تمتعا قرانا او افرادا ومثله فى طريان الحال على المعدل الناقصين وكذلك فى الصلوة
اذ من المعلوم ان الملفق من القسمين غير مشروع وكذا لا ينوى فى العدول كونه
ما بعده كذلك بل ينوى كون اصل العمل من حين ما عدل اليه وكذلك فى اذن من يعتبر اذنه
واجازة من يعتبر اجازته فان معنى الاذن امضاء ما وقع على طريق وقوعه ولا ريب
ان الصوم واداء الفطرة باذن الضيف او العقد باذن المجيز بها حصول
الثواب والملك من ان الفعل والمجيز لا يزيد شيئا على ذلك غير الحضور فيما ادا

وقوعه متفرع ذلك فى اداء السوابق والقرعة فان غرض من ذلك ليس عتقا حاصلا
بلا ابطاء المعتق والمطلقة مبنيا مورد معنى ذلك الانشاء وكذا فى قبول الوصية فان
معناه قبول ما اوجبه الموجب والذى ذكره ذلك كون هذا الشيء مثلا ملكا للموصى
له بعد موته فى لا بعد سنة من موته مثلا ونحو ما دل على بطلان الاقامة بالخروج قبل
صلوة تامة اذ لو لم يكن معناه الكشف فلا وجه للبطلان بل يكون سوية الاتيان
بالصلوة وعدمه متساوية فى ذلك وقس على ذلك غيره كالاخذ القبض واخذ
المال العوض لصدقة فانه رد للثواب من اصله ولان اغلب هذه الاسباب من باب الانشا
الغير القابل للتعليق واللازم ترتب اثرها عليها من حينها لانها اما عقد او ايقاع
وعنه النية واما خطاب امر تعلق بالمكلف فالشيء الذى يوجد فى الخارج امتثالا
لذلك الخطاب من اول الامر ولا وجه لتاخره الى مضى زمان وكل الغرض من الصيغة
احداث الاثر من حين صدورها لا بعد مضى زمان فلو كان الاثر لا يترتب عليه
الا بعد لحوق ذلك الامر لكان هذا تعليقا فى الانشاء وترديدا فى النية والتعليق من
جملة المبطلات كما تقرر فى مقامه واللازم على القول بالنقل التعليق فى ذلك كله
لان قوله بعت مثلا ان لم يكن انتقالا من حينه يكون معناه احدثت النقل فى ان الامضاء
او فى ان القبض ونحو ذلك وهو شيء قابل للوقوع والعدم فيكون معنى ذلك ان
وقع ذلك يتحقق النقل والا فلا فان قلت ليس هذا التعليق من قصد العاقد وانما هو
من جعل الشرع فان العاقد وان قصد النقل دفعة من حينه وكان مباشرة الايقاع لكن
الشرع منعه وقصره على شرط متاخر فيكون التاثير منوطا به من الشرع لا تعليقا قلت متى لم
يكن الانتقال من حينه سواء كان من القصد او الشارع يكون بظاهره منافيا لمقتضى
الانشاء بخلاف ما لو قلنا بالوقوع من حينه وجعلنا ما اعتبرناه كاشفا ولان
الادلة الدالة على هذه الاسباب كعموم اوفوا بالعقود وعتق رقبة والطلاق والصلوة
والصوم والزكوة كلها قاضية بكون المطلوب بالاوامر حاصلا باول الاتيان
به وكل نفس العقد والايقاع سببا تاما فى حصول هذا الاثر من ملك او استحقاق
او فك او ثواب ويكون ترتب ذلك كله عليه بمجرده من دون الافتقار الى شيء

شيء فلو لم نجعله كاشفا لكان المؤثر الامران معا وهو خلاف الظاهر الادلة من حيث لم يقم
دليل قوى على اعتبار الامر اللاحق هذه المثابة فلا وجه لان نتكلمها ونلغى اعتباره كاشفا
فى الاخذ بما دل على كونه مؤثرا او معيرا من النص والفتوى اذ لا دليل على اعتبار ان يلغى
ذلك ومستغرب لهذا الكلام من يد تحقيق ولانه لو قلنا بالنقل دون الكشف لزم تاثير
الشيء الموجود فى المعدوم لان العقد او الايقاع او العمل الذى مضى وانعدم فى زمان
لحوق هذا الامر المتاخر المتنازع فيه من اجازة ونحوه واذا كان كذلك فيكون هذا
الموجود اللاحق يؤثر فى ذلك السبب المعدوم تاثيرا يوجب نفاذ سببيته وحصول
مقتضاه وهذا مما لا يعقل هذا غير مؤثر فى السبب المعدوم وانما هو مؤثر فى مقتضاه
ومقتضاه عند تمام السبب ملحوق اللاحق موجود لانا نقول المفروض كون هذا
مما يتوقف عليه تاثير ذلك المؤثر فينبغى وجود ذلك المؤثر عند حصول شرط تاثيره
فاذا انقدم بلا تاثير فلا ينفع بعد ذلك وجود الموقوف عليه فى احداث تاثير فى ذلك
الشيء المعدوم ولان ادلة الخاصة المتفرقة فى خصوصيات الابواب اقتضت بالكشف منها
حديث عروة البارقى فى شراء الشاة فان قوله بارك الله لك فى صفقة يمينك ظاهر
فى امضاء الشخص معاملة عروة من ذلك الوقت الذى بيعا لحيث عبر بصفقة اليمين
ولانه فى حصول مال البيع والشراء ومنها ما نقله بعض مشايخنا من خبر الوليد حيث
لم يرجع السيد عليه بعد الامضاء والاجازة بشيء من اجرة خدمته وعيونها وهو دال
على ان الاجازة كاشفة من الانتقال من حين العقد والا لزم ان يكون لمالك ا
لملوك الاجرة الخدمة على خدمة المشترى فى الزمن المتخلل بين العقد والاجازة
ومنها صحيحة ابى عبيدة الحذاء فى باب النكاح قد سئلته الى ابى جعفر عن غلام وجارية
زوجهما وليان لهما وهما غير مدركين فقال النكاح جائز وايهما ادرك كان له الخيار
وان ماتا قبل ان يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر الا ان يكونا قد ادركا ورضيا فان قلت
فان ادرك احدهما قبل الاخر قال يجوز ذلك عليه ان هو رضى قلت فان كان الرجل الذى
ادرك قبل الجارية ورضى بالنكاح ثم مات قبل ان تدرك الجارية اترثه قال نعم يعزل
ميراثها منه حتى تدرك فتحلف بالله ما دعاها الى الميراث الا رضاها بالتزويج ثم

يدفع اليها الميراث الحديث والمراد بالوليين هما العرفيان لا الشرعيان بقرينة ذكر التراضي
بعد ذلك وبقرينة ما في ذيلها من السؤال عن تزويج الاب قبل مضي ذلك ولا اقل من كونه
اعم فيشتمل ما كان فضوليا والمفروض ان الرواية حكمت بانه بعد اجازة احدهما وموته لو
بلغ الآخر وحلف صح وورث ولا يتحقق هذا الا على القول بالكشف لانه على القول بالنقل
يلزم تحقق التزويج في وقت الاجازة مع ان احد الطرفين فيه ميت وذلك غير معقول
ومنها ما مر في الوصية من ان القبول لو لم يكن كاشفا لزم بقاء المال بعد موت الموصي
بلا مالك لان الموصي الميت بموته خرج عن اهلية المالكية اذ الميت لا يملك والوارث
يتوقف ملكه على عدم الوصية لقوله تعالى من بعد وصية توصون بها او دين واما الموصى له
فهو ايضا غير مالك على القول بالنقل حتى يقبل ولا مالك غير الثلثة ولا ريب ان هذا
غير معقول بخلاف ما لو قلنا بالكشف فان القبول كاشف عن الملك من حين موت
الموصي وعدمه كاشف عن سبق ملك الوارث واذا ثبت هذا في هذه المقامات
فليلحق بها غيرها لتماميتها ما يدعى ورد دليلا ولا ريب ان هذه الوجوه عن الطرفين محل كلام
اما الاول فلان مقتضى الاصل وان كان ذلك الذي ذكرته لكن بعد دلالة
العمومات والادلة الخاصة على خلافه فلا بد من العدول عنه سيما مع ان المشهور لا يكاد ان
يكون اجماعا القول بالكشف فلم ينقل النقل الا عن نادر لا يلتفت اليه واما الثاني
فنقول فلا نسلم ان الامر اللاحق من باب جزء السبب لانه مضى وتحقق في الخارج واما
الشرطية فنقول دليل الشرطية اما النص او الاجماع او الروايات وعمومات الادلة فلم
نجد منها مع تتبعها وتفرقها في الابواب ما يدل على شرطيته بهذا المعنى بل اكثرها دلت على
شرطيته بمعنى الكشف كما ذكرنا لك بعد تتبعها وتعليلها مراعية للقواعد التي لا يبطل الكلام
بذكرها واما الفتوى فلا ريب ان المتيقن من الشرطية في كلامهم انما هو كونه كاشفا
واما التوقف بهذا المعنى فلا يحمل الشرط على ما قرر في الاصول ما يتوقف وجود الشيء
عليه ولا يتحقق بدونه وفي هذه الموارد اطلقوا الشرط على هذا الامر اللاحق
فينبغي ان يكون مرادهم ما اصطلحوا عليه قلنا اولا لان الاصحاب مع تصريحهم بالشرطية
في الاذن والاجازة والنية وقبول الوصية والقبض ضمن ذلك نصوا في ذلك

في ذلك كله على الكشف غالبا ويظهر من مطاوي كلامهم ذلك في الكل وارجاع
لفظ الشرط على هذا المعنى اسهل من ارجاع هذه التصريحات الى خلافه بل هذا غير
ممكن اصلا وثانيا نقول لا يلزم من كونه شرطا عدم جواز تقدم المشروط عليه لجواز كون
شرطيته على هذا النحو بمعنى انه لو لم يكن القبض مثلا بعد العقد فان العقد باطل
ولو كان القبض هناك فالعقد صحيح من اول الامر هنا ايضا نوع توقف ولا مانع منه بعد
مساعدة الادلة والفتوى عليه والجواب الثاني في قبول الوصية ان مدخلية القبول في حصول
الملك منحصر بالاصل واعتباره فيه يكفي فيه كونه كاشفا فليس الملك الثابت في
الحال معلقا على الشرط مستقبل بل انكشاف الحال عندنا هو الشرط انتهى وحاصل
الجواب ان بعد قضاء الادلة بتمامية السبب لا يتم اشتراط ذلك الامر المبحوث عنه بازيد
من كونه كاشفا عن ذلك ولا كونه ناقلا حتى يتوقف الملك والتاثير عليه فلا اولها
الثالث فنقول ان ورد شيء على المكلف قهرا اذا دل عليه الدليل لا مانع منه كما في
الارث ونحوه وثانيا نمنع كون الكشف مستلزما للقهر بل نقول دخول ذلك في
ملكه او كونه عمله الصادر منه نوعا ما اضيف في علم الله انما هو باعتبار ما يعلم من لحوق
رضاه ففي الحقيقة وقع هذا الامر عليه برضاه وان لحق ولا مانع من ان يقول انا رضيت
اليوم بكون ذلك لك من امس فدخوله برضائه الواقع ثالثا ان المجيز رضي اليوم
بكون ذلك الداخل في ملكه من زمان السبب داخلا ولا يمتنع منه وعدم مثل ذلك
من الدخول القهري ثم وكذلك في نية العقد وفاته برضاه ينقلب عمله الى عمل آخر وهذا
كاشف عن سبق كونه كذلك واما الرابع فلانا نقول ان القبول داخل في تتميم العقد
المجعول سببا ومقتضاه عدم تحقق المعلول بدونه على مقتضى القاعدة بخلاف الاذن
والاجازة والقبض والعدول وتمام الاجل ونحو ذلك لخروجه من السبب اذ مقتضى
الادلة عدم مدخلية ذلك في المقتضي وليس ما دل على اشتراطه من نص وفتوى وقد
مر ان دلالته على ازيد مما ذكرناه منتف ومثله هو الفارق بينهما وبين قبول العقود
ونحوه فارقا واما قبول الوصية فالفرق فيه صحة الوصية في جملة من الموارد من
دون قبول الكاشفة من كونه ايقاعا لا يؤخذ في مفهومها القبول لو ثبت

فيكون كالقبض في غيره مضافا الى ما ذكرناه ان كونه نافذا يقتضي بالملك بلا مالك فاى
فرق ان يزيد من ذلك واما الخامس فنقول من قال بالكشف لا يصح مثل هذا البيع المتلزم
لاجتماع المالكين فيه او يخصص الكشف بغير مثل هذه الصورة او نقول في مثل هذه الصورة
بان تملك البايع فضولا لهذا البيع مع بقاء العقد الفضولي على حاله غير ممكن لان لما
امكان نقل ذلك اليه باطلاعه على العقد الفضولي كان هذا فسخا له وان لو يكن
باطلاعه فنقول ان تملك العاقد وتملكه كاشف عن عدم رضاه بذلك العقد الذي
عقده اذ لو كان راضيا لكان هذا ملك المشتري فكيف يملكه فاذا كشف عن عدم
رضاه فلا يتم بعد ذلك الاجازة لا يقال انه لا معنى لقولك ان تملكه كاشف عن عدم رضاه
لان عدم رضاه قبل تملكه لا تاثير له والمفروض ان بعد تملكه اجازة فيكون تملكه
هذا في الحقيقة مقدمة للاجازة لانا نقول ليس كذلك اذ لا مانع من ان نقول
حصول الملك وعدم الرضا في آن واحد وهو ان تمامية السبب الناقل هو في ذلك
الوقت تملك وتملكه هذا هنا بالنظر الى العقد الفضولي وقع له اذ لو كان عقد
الفضولي نافذا لو يعقل ان يتملكه هذا فهذا لان فالاتيان بنقيض الشيء عدم
الرضا بذلك قهرا ولا ينفع بعد ذلك اجازته ثم حيلا او نقول ان دليل الاجازة
انما هو في المالك عند العقد فقد فات ذلك والعقد بلا اجازة لا يصح فيلزم
بطلان هذا العقد بفوات شرطه او نقول بعد فرض امكانه وصحته ليس هذا الا ان يزيد
من حصول الملك والعتق مع عقد واحد كما في اعتق عبدك عني مع انهما ايضا
وتقدم الاعتباري لا يرفع التناقض والتقدم الزماني غير معلوم بل معلوم العدم
اذ ليس هنا الا صيغة العتق وهو المملك والمخرج وليس سبق الملك اولى
من سبق الخروج ولا اقل من اتحادهما زمانا فنقول هنا ايضا ان اجازة المالك
العاقد في الفرض معناه سبق ملك المشتري من زمان العقد الفضولي الى زمان
الاجازة على قاعدة الكشف غاية تملك العاقد الفضولي له في هذا البين لجزء
من الزمان مصحح للاجازة اذ ليس هناك جزء من الزمان وانما يعتبر تقدم ملك
الفضولي على المشتري في نفس الامر في ان التملك بالذات كتقدم العلة على معلولها

العلة على معلولها تقدما ذاتيا وان اتحدا في الزمان ولا مانع من ذلك اصلا وما ان يكون
في هذا الباب اعظم من ذلك ولا يبقى هذا شيء مخالف للاصول الا ارتكاب الا بدليل وقد دل
ذلك في اعتق عبدك عني دون المقام لانا نقول هنا ايضا مقتضى معارض ادلة صحة هذه
المعاملة مع ادلة الامتناع اجتماع المالكين والمفروض قضاء الادلة بالكشف مقتضاه
بذلك مثل ما هنالك بعينه مضافا الى انا نقول ان لزوم الحرج هنا على الكشف معارض
بلزوم الحرج في قبول الوصية على القول بالنقل فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا هنا بل
ما ذكرناه اولى واما في تملك الكافر للمسلم او المصحف فنقول ان هذا العقد باطل لان
العقد عليهما من قبل الكافر ايضا باطل من اصله فلا يرد علينا به نقض وثانيا نقول المناط
من نفي السبيل هو كون الكافر مسلطا على ذلك وما لو يصح منه اجازة لا يعد مسلطا
عرفا وكون الاجازة كاشفة لا يصحح الصدق العرفي ولا ريب ان قبل الاجازة لا سبيل
في العرف وهو المتبع فان قلنا بصحة ذلك ايضا وبالكشف لا يرد علينا محذور واما
في الاسلام والارتداد فنجيب بان رجوع المرتد كما كشف عن سبق بقاء الزوجية
كشف عن بقاء الاسلام ايضا في وجه وثانيا نقول لو لم يكن الاسلام باقيا الا انه
شمول ادلة منع الكافر والكتابية لمثل هذا الفرض ومثل ذلك نقول في اسلام
الكافر بعد زوجته مع انا نقول لو كان الاسلام والتوبة ناقلين لعدهما افتهما
من الاسباب مع انه خلاف ظاهرهم جميعا واما في السادس فنقول لا يلزم من ذلك
مخالفة لادلة النية بل هو عين الموافقة لان النية حقيقة هو ما استقر عليه الاعتقاد لا ما
خطر بالخاطر فمع العدول لم يكن ذلك نية حقيقة بل النية انما هو في الثاني وقد وقع
في الواقع العمل على مقتضاها فلا اشكال واما السابع فلان هذا البيع تعليقا للحكم على المعلق
وتنقيحه ان الممكن وان كان لا يخرج شيء من امكانه لكن الامكان ايضا لا ينافي وقوعه على
احد الاحتمالين مثلا اذا رأينا شيئا في الخارج فهو قبل وقوعه كما ان كان ممكنا بالذات
بعد وقوعه ايضا ممكن بالذات ووقع على طريق امكانه ولم يخرج عن الامكان الى الوجوب
واما الوجوب بالعرض فهذه لا دخل له في ذلك لان قبل الوقوع ايضا واجب العدم بالعرض
لعدم تحقق العلة التامة واما الحاصل ان الشيء الممكن احد احتماليه موجود ومتحقق لا بعينه

في كل زمان مع انه باق على امكانه الذاتي متبدل بين حالتي الوجوب والامتناع العرضيين
والذي يحتاج اليه التنجيز في الخارج كون الشيء موجودا في الخارج ولو على امكانه لا كون
الشيء واجب الوجود فنقول اذا عقد الفضولي العقد مثلا فلا يخلو في الواقع بعد
ذلك من وقوع الاجازة او عدمها وكونه في نظرنا وفي الواقع اذا احتمالين بالذات
لا ينافي وقوع احد طرفيه في الواقع لما قررنا ان كل ممكن بالذات دائر في كل آن بين
وجوب وامتناع فان كان في علم الله ان الاجازة تقع بعد ذلك يكفي هذا في كون
الصحة منجزة اذ التنجيز معناه الوقوع لا الوقوع بحيث يستحيل خلافه وهذا انما
ناش من ان علم الله على كل شيء علم منجز وحكمه بما يأتي حكم منجز قابل للتغيير مع انه لم يخرج
شيء مما يأتي عن امكانه الى مرتبة الوجوب الذي يستحيل عليه العدم وحمله على الاجمال كما
قررنا في وجوب الاشاعرة فان تنجز العلم يقتضي كونه للمعلوم واقعا في الخارج ووقوعه
في الخارج قال بل لو توقف على مقتضى امكانه الذي لا يخرج من احد طرفين او على كونه
مقهورا مجبورا لا بد من صدوره ولا اختيار فيه فاذا كان لم فيكفي في ذلك الاحتمال الا
فنقول كونه متوقفا في علم الله كاف في تنجز هذا العقد وانفكاكه بالذات محتملا وتمام
الكلام موكول الى محله واما الاول من الثاني فلان كون الاجازة ونحوها من الكاشف
لامضاء ما وقع مسلم لكنه وقع البحث في امضائه من هذا الوقت او من اول الامر وفي
مبنى البحث نقول ان كونه من ذلك الوقت ايضا لا يدل على كونه في الواقع كذلك قبل الاذن
والاجازة والقبض والقرعة ونحو ذلك غايته ارادة وقوع هذا الامر من اول
الآن اذ المجيز يقول اجزت ان يكون هذا الامر كذا ظاهره وقوعه بعد وكذلك الكلام
في نظائره ولا يقول اجزت انه كان في الواقع واذا كنت لم اطلع عليه وان هذا الا
مجازفة فالتمسك بظاهر لفظ الاجازة ونحوه غير واضح المأخذ واما الثاني ضرورة
كون الاسباب ذات غير قاض بحصول الاثر من حين ذلك الانشاء معناه الاحداث
من حينه وليس كلما اوجد وقع لامكان ان ثبات تأثيره على شيء آخر فان الايجاب
في قولك بعتك مثلا قطعا ليس معناه بعت بعد قبولك بل الآن مع ان تأثيره يتوقف
ان القبول فاذا دل الدليل على شرطية القبض ونحوه صار كذلك فان قلت لم يدل انها

هنا دليل عليه قلنا عاد الكلام الى دلالة الدليل لا الى الاشاعرة واما الثالث فلانا
لا نمنع من كون ذلك اسبابا تامة على تحقق الآثار وتخلف اثر المقتضي لوجود مانع
غير مستغرب فيكون المعنى انه يجب الوفاء بالعقد مفيدا للملك بشرط رضاء المالك ولا
يبان الذي يفهم من ذلك ان الوفاء بعد الشرط لا قبله وهو دليل تأثير العقد في الملك
ودعوى ان معنى العقد الملك من حينه فالوفاء به ابداء الملك من حين العقد
لا من حين الاذن مدفوع عنا اولا بان هذا على قواعد سائر العلل فان تخلف الشرط
مانع ولا ينبغي ان يرد النار على القطن مثلا مقتضي للاحراق لكن بشرط عدم
حيلولة الرطوبة الزائدة فاذا انقضى زمان وجف الرطوبة احرقت النار لا قبله
مع انا نقول ان المحرق ليس هو النار بل هو مع عدم الرطوبة وهنا كذلك متى ما اثر
العقد من حين الاجازة صار الوفاء بنفس العقد لا بشيء آخر لكن بعدها تقع بعينه كما
وهكذا نقول في كل امر من الموارد واما الرابع فلانا نمنع كون تأثير هذا الامر
المتأخر في السبب المتقدم فان زوال المانع لا يؤثر في المقتضي شيئا وانما يؤثر في المعلول
لانه جزء العلة التامة واما الخامس فبان حديث العروة البارقي لم يدل على تحقق
الصحة في الواقع وان قول النبي كاشف عنه كما لا يخفى على المنصف نعم دل على مضي البيع
من اول امره باجازته الآن كما قررناه في الاجازة وهو لا يفيد الكشف بهذا المعنى
وخبر الوليدة مضمونه في واقعية فلعله مضى عن ذلك او لم يكن هناك شيء قابل للاثر
مع ان هذا اعم من الكشف بهذا المعنى فلعله امضاء لما مضى من حين الرضا لا
كان في الواقع كما انكشف واما رواية تزويج الصبيين فهو ايضا قابل للاحتمالين
في معنى الكشف مضافا الى انه يمكن ان يبنى على القول بالنقل ايضا لا نمنع من صحته اذا
صوت المتعاقدين قبل تمامية الشرط لامر في كونه قادحا والمسلم من ذلك انما هو في
الاجزاء لا في الشرائط فاجازته بمضي العقد فيكون زوجة عند الاجازة والغرض انه
ميت فينتظر انه اليه ولا مانع من ذلك مطلقا واما الوصية فمنع انتقاء الملك عن
الميت فجاز ان يبقى على الملك كما جاز ان يتجدد له الملك لو مات قتلا ووجبت الدية فانها
تدخل في ملكه ويؤدى منها ديونه ووصاياه وكما لو نصب شبكة حيا فوقع فيها صيد

٤١

بعد موته وكما لو كان على الميت دين فانما يجب صرفه في الدين فالنقض التركة باق على ملكه
وكذا ما يحتاج اليه من مؤونة تجهيزه وكفنه ولا مانع اذن من انتقالها الى الوارث قبل القبول
بدعوى ان الوصية قبل عرض مخصصه العدم تماميتها الا بالايجاب والقبول والآية في قوة ان
يقال بعد وصية مقبولة لان ذا الاطلاق وعدم نزاع الحاجة ملكهم الا بالقبول المحقق للوصية
فينتقل ما كان يمكن المناقشة في الادلة بان الملك للميت غير معقول ولا بعض اسقاطه عنه
بموته بظاهر الادلة وتعلق الدين والوصايا بالدية غير مستلزم لكونها مملوكة للميت بل نقول انها
مملوكة للورثة كما يراه والد بعض عموه لكن لما كان الب في ذلك الميت ينبغي ان يخرج ما يتعلق
عليه من حقوق ونحوه وليس ذلك الا كتعلق حق المرتهن على الرهن ونحو ذلك فان
الملك تمام ملك الوارث وان تعلق بحقوق اشخاص اخر غير الموروث ومثل ذلك
في مؤونة التجهيز ولذا لو فقد الميت او تلف لعارض او بذل كفنه باذل لبقي الاصل للوارث
وليس هذا عودا الى الملك اذ لا سبب له وانما هو سبق ملك مع تعلق حق فاذا سقط
بقي الملك ونقول ان الصيد يملكه الوارث ابتداء لقيامه مقام الموروث وكونه بمنزلة
انه نصبها ويمكن دفعها بان هذه كلها تمحلات والذي نريده انما هو على حسب الظواهر
وظاهر هذه الامور عدم خروج هذه الاشياء عن التملك للميت والمناقشة في ذلك
ايضا بان ذلك مستلزم لتعلق الموصى له المال من الورثة هو خلاف الواقع اذ الوصية
معناه الانتقال اليه من الموصي ويمكن الدفع بان ذلك لا مانع منه اذ الوارث مالك
غير مستقر مراعى بعدم القبول فاذا حصل القبول انتقل منه الى آن الثبوت في هذه
المقامات بالدليل خاصة لا يلازم الثبوت في غيرها مع كون الكشف مخالفا للاصل على
حسب ما قررناه ومن هنا يتبين وجه ثالث وهو القول بتحقق ما يقع في نفس الامر ولا امر حكمي
غير مستقر في جميع هذه الموارد ويستقر بلحوق هذه الامر المتأخر وليس هذا محض القول با
النقل اذ معناه الحكم بحيثية في الآن اللاحق بعد ملحوق ولا قولا بالكشف اذ معناه مقتضا
علم بدخلية اللاحق في ذلك بل هو امارة لحصول العلم به وهذا الوجه يقتضي كون
ذلك الامر الحادث لاحقا مؤثرا لكن لا في الاحداث بل في استقراره بمعنى انه لو لم يلحق
دل ذلك الذي وقع في الواقع متزلزلا ولا يرد على هذا الوجه ما يرد على القول بالكشف

بالكشف من النقوض والايرادات فانا ان بنينا عليه بعدم انطباقه على بعض الموارد
كما لا يخفى على من تتبع لما ذكرنا سابقا ونذكره لاحقا ولا يحتاج التنبيه الى الاطالة لما الغرض
من ذلك ايراد الوجوه مختصة بتحرير ذلك الى ما ينبغي فيه ذلك فعليك بتطبيق هذا
الوجه على الموارد السابقة وملاحظته مع ما يرد عليك من الابحاث واذا عرفت
ضعف هذه الوجوه وانتشار هذه الكلمات مع ما في كل من هذه النقوض والايرادات
التي لا يخفى بعد الاحاطة بما ذكرناه فنقول الذي يقتضيه النظر الثاقب اختيار الكشف
بالمعنى الثاني كما عرفت لان ذلك هو الذي ينطبق عليه هذه الوجوه المذكورة في
الكشف والنقل معا ولا يرد عليه شيء من تلك الايرادات عليهما مانعي صحيح هذا المدعى
فنقول قد اسلفنا سابقا اذ معنى الكشف الثاني عدم تحقق الاثر المطلوب اليه من انواع
الملك او ملك او نحو ذلك الا من آن لحوق ذلك الامر اللاحق لا قبله فان قبل تحققه ليس
في الواقع شيء موجود وانما يحصل بلحوق هذا الامر لكن الاثر ليس من زمن لحوق
اللاحق وانما هو من زمن تحقق الموضوع مثلا فنقول غسل المستحاضة في الليل مؤثر في
صحة الصوم السابق وعدمه مؤثر في بطلانه بمعنى ان الواقع قبل ان الغسل ومع
ليس صحيحة ولا باطلة لكن اذا اغتسلت اثرت في صحتها من حين وقوع الصوم وكذا
قبل تجاوز الدم عن العشرة لم يكن في الواقع في ايام الاستظهار لا حيضية ولا طهرية بل
اذا تجاوز تجعلها طهرا من الاول واذا انقطع صيرها حيضا كما في عدد الحول والعادات
وصلاة اربع كما لو كيفا او انقلاب الحج الى الاسلامي بطريان كما لو غفل او تجاوز
بالبلوغ لم يكن قبل وقوع العلل ما كان في الواقع شيء من انواع للعدد والبر وعلى
بل كان على حسب ما وقع من النية فاذا لحق الامر اللاحق اثر في الانقلاب من اول الامر
لا من حينه ولا انه كان في الواقع الغائب على مقتضى الاقامة لكن هذا الخروج اثر في
ذلك وجعلها صار من اول امرها وزمان نيتها وكذلك في فضوليات العقود
فان الواقع لم يكن ملكا قبل تحقق الاجازة ولحوقها اثرت في الملك من زمان العقد
بمعنى انه قال اذا وقع عقد يوم الخميس واجازه يوم الجمعة هذا المجموع المركب تام
لا يتحقق في الواقع الا بالجزء الاخير وهو يوم الجمعة اقتضاء لحوق المدخلية لكن يوم

المجيز بتحقق التاثير في كون المشترى مالكا من يوم الخميس ويجرى عليه هذه الاحكام
وكذا في اذن من يعتبر اذنه في نذر او عتاق او صدقة فيمنع صاحب المال بعد الصدقة
مجهول المالك كما سلفنا فانه حين لحقه عوضها الزمن الصدقة يوثر في كون ذلك الصدقة
له لا للمالك من زمان وقوع الصدقة لا انه يكشف عن وقوعها … لا يرده اليه الان فحينئذ يكون
ما يترتب الى الصدقة الى الان للمالك وبعد ذلك للمصدق وكذا في القبض المعتبر في العقود
فان لحوقه لحوق القبض يوثر في تملك المشترى من حين العقد كما قررنا في الاجارة وكما
الحول في الزكوة يوثر في الوجوب في الحادي عشر وعدم تمامه يوثر في السقوط
من اول الامر والقرعة في المجهول توثر بعد وقوعها في العتق والطلاق من حين الصيغة
والحاصل يرجع هذا الوجه الى ترتيب اثار الكشف من دون ان يكون ذلك في الواقع
قبل وقوع هذا الامر اللاحق ولا ينبغي تامل الفطن الزكي بالطلب الكلام في تطبيق
الامثلة وهذا الذي نذكره وجه صاحب … لذلك بل هو … الى تتميم
سابق فيما احده وبيان انطباق الادلة على هذا الوجه الوجيه ان نقول اما ما ذكره
اهل النقل من التمسك بالاصل الى ان المتيقن فقد عرفت انا ايضا نلتزم بذلك
ولا نقول بحدوث شيء في الواقع قبل ورود هذا المؤثر واما ما ذكروه من الجزئية
والشرطية المانعة من تقدم المعلول على العلة والمشروط على الشرط فنقول نحن
ملتزمون بذلك ولا نقول بوقوع تاثير الا بعد حصول تمام السبب الشرط واما
ان الاثر مثلا ملكية اربعة ايام او عشرة ايام وانتقال ذلك من يوم الجمعة او من يوم
الخميس فلا يستلزم تقدم الاثر ولا مانع من ان يقول الشارع هذا الامر في هذا اليوم
سبب لحصول ملكية هذا الارض لك من زمن آدم الى يومك هذا بمعنى ترتب آثار
ما لو كان لك من زمان آدم نعم قول الشارع بان المسبب يتقدم على سببه في الوجود والمشروط
يتقدم على شرطه مما يلزم هذا على ظاهر كلام اهل الكشف شيء بعيد ولنا اولا منع
الشرط في مقام الجواب ولو التزم بانه لا مانع منه بجعل الشارع ان جعله هذا يكشف
على انه ليس بشرط الا انه شرط جعله هكذا فتبصر وليس ما نقوله مبنيا على شيء من ذلك
وانما هو اخذ بظاهر الشرطية على ما في ورد في الاصول نعم نحن نتوسع في الشروط بجعل ...

زمانه قبل وقوعه من زمان شرطه وبعد ذلك ولا يلزم من ذلك تقدم التاثير على
المؤثر فتم جدا واما ما ذكروه من لزوم دخول شيء على المكلف قهرا من دون ان يريده
ويرضى به بل بنوع خلافه كما فصلناه في جميع موارده فانت بعد ذلك تقدر على جوابه
قبل ارادة المكلف واختياره لم يقع عليه شيء وانما يقع ذلك بعد اختياره فان اثم كما
اذا عقد الان يكون ملكا للمالك فانت مختار في ان اجزت الان يكون ملكا من امس
وهذا اثر انا جعلته لهذه الاجازة ان شئت فاجز حتى يقع الاثر وان شئت فلا تجز واما
ما ذكروه في عدم التفرقة بينه وبين قبول العقد فنقول لا فرق في ذلك من وجه وان حصل
الافتراق من آخر وهو الاجتماع انه كما لا يقع الاثر قبل القبول لا يقع في هذه الموارد
ايضا قبل وروده والجزء المتمم كما قررناه في الشرطية نعم لما دل الدليل في هذه المواضع على
ثبوت الاثر من ذلك الوقت وان حصل التاثير الان كما يتم عليك وجه دلالة الادلة
جمعا بين الشرطية وبين الادلة بسبق زمان الاثر وان تاخر التاثير مع ان لنا ان نقول
ان قبول العقود ايضا كاشف لهذا المعنى بتقريب اذ قبول الايجاب امضاء لمقتضاه
ومقتضاه التمليك من حين صدوره لا من حين تمام القبول فنقول القبول شرط
في ذلك بهذا المعنى فلا يتحقق قبله ملكه لا واقعا ولا ظاهرا لكن متى ما جاء القبول
يوثر في تملك المالك من زمن الايجاب وهذا المعنى غير مستقرب وان لم يتكلم به
متكلم صريحا قبل بل ظاهر كلام الكل وصريح ثاني المحققين والشهيدين كون اول زمان
الملك ان تمام القبول وهذا منهم ينبئ من اجماعهم على ذلك وهم الاتباع والعلماء اهل ج
القاصرون لا اطلاع لكن ما ذكرناه من الوجه اوفق بالموارد وموجب لانطباق الوجه
على قاعدة العقود من دون حاجة الى تكلف ويأتي لذلك مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى واما
لزوم الحج في اجتماع المالكين ووجود السبيل على مذهب الكشف فنقول على كلامنا
يكون اجازة الفاسد الفضولي للمالك اخراجا للمال للمشترى من زمن الاجازة
في زمان سابق ولكن هذا من اجتماع المالكين في شيء الان هذا لازم في جميع الصور
فهو صحيح انا لو قلنا بذلك فاذا باع الفضولي مال المالك مع وجوب … على ملك
مالكه في الواقع فاذا اجاز اثر في خروج الملك عن الملكية من حين العقد بمعنى

ترتيب الاحكام كما هو وظيفة الشرع وهنا ايضا نقول كك فاذا عقد فضولا عن نفي الملك
المالك ثم اذا الملك الفضولى فهو فى ملك الفضولى كاصل المالك فاذا اجاز
انه في خروج المال من زمان العقد الفضولى فلحوق الحكم فتوسط ما لكين فى هذا
الزمان لا دخل له فيما نقول بل يجوز توسط الف مالك ويرجع كلامنا الى ان يقول
الى المالك على الاطلاق اذا عملت هذا العمل اليوم اجعل لك هذا المال من زمان
ادم مع انه تكرار الى ما لا يحصى ومفاده ان كل من انتفع بهذا الملك يؤدى
اليك ما انتفع ولبس معنى الملك الا هذا واما السبب فنقول نقية المرتد توثر فى انتقال
من زمان ردته وكذا اسلام الكافر يؤثر حين اسلامه فى الملك من زمن العقد والزوجية
من زمن الاسلام للزوجة فيقتصر بعين التبصرة واما مخالفة ادلة النية على القول بالكشف
فلا يلزم على ما قلنا الان ما نوى او لا فقد وقع وما نوى اجزاء من الانتقال بعين ما
نقل اثر من حين وقوعه فى اول العمل واما تعليق المنجز على المعلق فانه فاعل
اذ لم نقل بتنجيز شيء فى الواقع بل التنجيز شيء حتى يقع ذلك الامر المحتمل مثل ما
اهل النقل فاذا وقع حصل الاثر من اول زمان السبب كما قررناه فى النجز واما ذكره
اهل الكشف من كون ظواهر هذه الامور اللاحقة من اذن او اجازة او عمل او
قبض او غيرها امضاء ما وقع سابقا فنقول هذا مسلم مما سلم عندنا ايضا لكن ايضا
امضاء لما وقع سابقا فى الواقع او ايقاع من ذلك المطلوب الان من ذلك
الزمان ولا ريب ان معنى الاجازة الرخصة فى الوقوع من ذلك الوقت بعدا
الرخصة لان هذا كان فى الواقع وان كنت لم اطلع عليه وكل جزء من الكواشف
واما ما ذكروه من ان تاخر التاثير الى زمان لحوق ذلك الشرط موجب للتعليق
مناف للانشاء فنقول ما تقولون فى ايجاب العقد وقبوله على ما ذهبتم اليه من
حصول الاثر من حين القبول ثم نقول هذا مقتضى الجمع بين التاثير من حين الانشاء
والشرطية مع ان هذا ليس تعليقا احداث للاسباب جزءا فجزءا او لم يحصل الاثر
كل واحد من هذه الاجزاء سببا تاما فاذا تم حصول حصل الاثر من حين اول السبب
واما عمومات العقد والايقاع فنطبقه على ما قلنا فان الوفاء بذلك لتبعض الاجزا

الاجزاء حكم الملك مثلا من حين وقوع العقد ونحن نفعل كك فاثبتم بعد حصول
شرطه الثابت بالدليل نعم ينا فى قول اهل النقل المقتصرين فى الانتقال من حين الشرط
بل قد ذكرنا ان هذا لا ينافى كلامهم ايضا اذ تاثير المقتضى بعد زوال المانع لا بعد هذا
نقضا فى اقتضائه ومشترك غير معتبر كما هو مختاره فى المثال فراجع واما تاثير الموجود
فى المعدوم بعدما قررنا انه لا يرد عليه مذهب النقل ايضا وجبر واما على المختار فنقول
لم توثر الاجازة فى العقد مثلا وانما اثر المجموع المركب فى حصول هذا الاثر من زمان
وقوع العقد لا محذور فى ذلك واما الادلة الخاصة فى الكشف كحديث عروة البارقي
وخبر الوليدة وصحيح ابي عبيدة وما مر فى باب الوصية فتنتج من ذلك لا ينافى الكشف
بالمعنى المختار بل هو واضح ارتباطا بحديث عروة وخبر الوليدة وكذا الصحيح فى تزويج
الصبيين فان غاية ما دل عليه كون الميراث للمجيز الحى منهما وما ذكرناه لا يابى عن ذلك
بل هو عينه فان اجازته توثر فى حصول الزوجية من زمان العقد ولانه التوريث واما
باب الوصية فهو خفاء على ما نقول ان اقبل الموصى له ينتقل اليه من حين الموت فلا يلزم
ان يكون فى هذا الزمان بلا مالك اذ الميت غير مالك والوارث كك فنقول ان ذلك
لا مانع منه فان الذى يتخيل كون الملك بغير مالك بحيث لا يعود منافعه الى احد وهو
ان الملك معنى موجود متقرر منه الى الكل فعدم المال ما نعتقد مفهوم الملك واما كون
ما ذكر بحيث شرط مترتب فاذا حصل صار ملكا للواحد من ذلك الوقت الاول واذا لم
حصل صار للاخر ايضا من الاول كمسئلتنا هذه اذ بالقبول يكون ملكا للموصى له من حين الموت
وبالعدم للوارث كك وثانيا نقول بانتقاله الى الوارث كمالك البيع فى الفضولى
عنده مراعى فاذا قبل اثر فى الملك من حين الموت فهذا يجتمع الادلة ويقتضى حق
الشرطية وبيندفع اعتراضهم كما فى المحققين باستلزامه تلقى الموصى له المال عن الوارث
وهو خلاف الواقع اذ على ما ذكرنا يكون التلقى من زمن الموت فيكون من الميت اذ
من اتصل ملكه الى زمن الموت فهو اخذ المال منه حقيقة والوارث وان ملك لكن
انفسخ عنه اثار الملك من اول شىء اما ما فى المصرح فرعه فقد يعين التبصرة والانصاف
نجد ان هذا المذهب المختار اخذ بجامع الكلام وعمل الادلة المتكاثرة

الاشكالات بحذافيرها بحيث لا يبقى بعده كلام الا المتعسف ومتكلف او معاند ومكابر
او فاقد النظر عن باهر نعم بقي علينا بقية وهو ان ما اخترنا مخالف لظ الاصحاب الذي
لا يبع مثلي بخلافه امثالهم بل من هو دونهم بمراتب بل لا يبعد كلمته فيجب كلامهم
نقطة من بحر فان كلمة الله هي العليا فنقول مستعينا بالله ومستمدا من بركات انفاسهم
الزكية وعمق لهم النفس القدسية سائلا منه انه فتح باب الهام الى الصواب انه لا يخفى على
من عرف طريقتهم واطلع على سيرتهم ان غاية مقصودهم في تحرير هذه المباحث انما هو تفريع
الفروع وتنقيح الثمرات ولا يلتفتون غالبا الى مثل هذه المداقة التي يحتاج استفراغ
وسع في تتبع المظان واستقصاء الادلة واستيفاء ما يرد وما يندفع وغير ذلك وهم
المصيبون في فتاويهم ومفاداتهم وان يذهب اذهانهم في بيان الطريق كل مذهب
اشتغالا بما هو اهم ولما كان ثمرة ما اخترنا من القول في المسائل الفقهية ثمرة الكشف
فلذلك لم يحتاجوا الى ايراد ذلك بل اقول ان الذي بنا في ما اخترناه في كلامهم ليس
الا لفظ الكشف الدال على كون الاثر في الواقع قبل الاجازة لكن نقول لما كان الاطلاق
هذه العبارة في قبال النقل الموجب لحصول الملك من حين الاجازة وكانوا يريدون
الملك من حين العقد وكذا في باب الوصية عبروا عن ذلك بلفظ الكشف تفهيما
لهذا المعنى في قبال النقل لان كون الاثر من زمن سابق يوجب كون هذا الشرط بمنزلة
الكاشف فغرضهم منه نفي النقل واما ان ترتب الثمرة على هذا هل هو من وقوع
الاجازة او كان حاصلا في الواقع فكشف هذا عنه فليس موجودا في كلامهم ويؤيد
ذلك انهم جعلوا الثمرة في ذلك النماء وعبارات الاصحاب في هذا الباب كما كان بمرئى
من الطالب لم يصرح احد بالنقل كلامهم بل يقتصر على تنقيح مرامهم فنقول ان قولهم هل الاجازة
كاشفة او ناقلة نوع كلام ومتقلهم الفائدة في النماء ولا يدل على ان مرادهم من الكشف
لحوق حكم الملك من زمان العقد لكن هذا هل هو بتأثير الاجازة او كان في الواقع
والاجازة كشف عنه بمعنى الامارة فلا يستفاد من كلامهم صريحا ولا ظاهرا الا من لفظ
الكشف في الجملة بيد ان مرادهم احدهما اطباقهم على شرطية رضى المالك وبطلان
العقد وكذا في شرطية القبض ونحو ذلك ولا ريب ان الشرطية يوقفها التأثير

التأثير وهو لا ينطبق على الكشف بالمعنى الاول مطلقا بل يحتاج الى اخراج كلامهم عن
ظاهره بالمرة ولا ريب ان حمل الكشف على هذا المعنى في كلامهم سيما بقرينة مقابلة
النقل وقرينة الثمرة اولى من حمل الشرط على الكاشف الذي لا يرتبط بوجه الا لفظا
ولا معنى الا بتكليفات وثانيهما ان يكون الاجازة بحيث يصح العقد بحصولها ويبطل
بعدمها لا ينطبق على معنى الكشف الموجود في باب الكواشف وقد مر بيانه في ادلة
القول بالنقل اذ المتبادر من الكاشف ما لا مدخلية له في الوجود والعدم للمكشوف
عنه فاذا وجد الكاشف او لم يوجد ينبغي ان يكون الواقع على ما هو عليه ولم يجعل
جعل وجود شيء كاشفا عن شيء وعدمه كاشفا عن عدمه اذ لو جعل كذلك كما في مثل
دلوك الشمس ونحوه فهو باب في الشرط اشبه ولا يطلق حقيقة عليه الكاشف بل بعيد
من الشرائط والاسباب كما لا يخفى على من تتبع كلمة الاصحاب من باب الفقه بالنظر الى
الشرائط التي ذكروها اذ يمكن ان يقال ان ذلك كلها كواشف وامارات لا شرائط
هذا المعنى كما في الاجازة فان قلت هم يصرحون بان علل الشرع معرفات لا مؤثرات
قلت هذا لا ينقض ما قلنا ذلك من الكشف فان الاصحاب يقولون ان العلة
معرف ومع ذلك يقولون العقد سببا للملك والطلاق سببا لفك الزوجية ولا يقولون
هذه الاشياء كواشف من الواقع مع ان وجودها موجب لوجود المعلول في
عدمها موجبا لعدمه ونحو ذلك الاجازة بعينه نعم تبعهم لم يستفادون
سائر الشرائط والاسباب عن جهة ما ذكرناه من كون اثره في زمان سابق على نفس
حكم الشرع بمقتضى ايجاده من حين وقوعه اثرا في زمان سابق عليه فيكون الشرع
مشابها للامارات التي يوجد مدلولها قبل انفسها كما انه مشابه للاسباب والشرائط
من جهة كون ذلك الاثر الذي يوجد في زمان سابق بتأثيره هذا ما يؤدي
اليه النظر القاصر والاعتماد على فهم الاذكياء المنصفين لا المتعسفين وعلى تقدير
عدم كون ما ذكرنا احقاقا كلامهم بما ذكرناه من القرائن الواضحة المنادية الاختيار
الاتيان نقول لا اقل من الاجمال في كلامهم بحيث لم يعلم ان مرادهم من الكشف
اي الاحتمالين نعم على ان المراد منه هو ما يقابل النقل من حين الاجازة ونحوها

بموجب ترتب الاثر من حال العقد واما ان ذلك على اى الوجهين فلم يعلم من كلامهم
ولم يتبين منهم ما ينبئ عن حقيقة مرامهم ونحن بحمد الله اوضحنا السبيل واتممنا الحجة بالبرهان
والدليل ولا ريب انهم الى الصواب اقرب منهم الى الخطاء بل هم عين الصواب وقد ثبت
اهل البصيرة ما الاداب وحيث ان الكلام التام الغالب على ما ادى اليه فكرى القاصر هو
ما حققنا لك فالاولى حمل كلامهم على ذلك بل هو الظاهر من ملاحظة اطراف كلماتهم
وان وقع فى ذلك خلل فالمتهم نظرى القاصر واولياءك مبرؤن مما اقول هدانا الله
وجميع الطالبين الى سبيل الرشيد فانه ولى التوفيق والسداد وسيتفرع على الكلمة الفضل
ثمرات منتشرة فى ابواب العقود والايقاعات سيما فى البيع والوصية لا نطيل الكلام
بذكرها فان صاحب الملكة القوية بعد الاهتداء الى الموارد لا يعجز عن استخراج
الفروع   الشك فى وجود الشيء المسبوق بالعدم يوجب البناء على عدمه
على ما تقرر فى علم الاصول ويلزم نفى الاثار لو كان مامورا به ويلزم عدم
تحقق الاثار لو كان شرطا او سببا لحكم اخر وكذا الشك لو كان فى زوال المانع المعلوم
الوجود فى زمان يوجب الحكم ببقائه عملا بالاستصحاب الثابت بالعقل والنقل
لكن لنا بعد ذلك قاعدة شرعية مستفادة من النصوص واردة على ذلك المذكور
فى المقامين ونعبر عنها بقاعدة الشك بعد الفراغ والشك بعد التجاوز وتنقيح
المبحث يقتضى رسم مقدمات الاولى ان الشك للمكلف اما محل مستقل
فيك فى ان المكلف هل اتى على ما هو عليه فى وقته وقضاء الذى ينبغى ان يؤتى
به او لم يات به سواء كان من قبيل الموقتات حقيقة كما اذا شك بعد خروج
وقت الصلوة نفلا او فرضا يومية او غيرها من الكسوف والعيد وسائر اصناف الصلوة
او فى الصوم الموقت بالاصل او بالعارض او فى عبادة تعلق بها الندب بنحو
فى وقت خاص فى اتيانها وعدم اتيانها او غير الموقتات كما اذا شك فى فعل
الحج او اداء الزكوة ونحوه من الحقوق المالية او فى ايقاع شىء من العقود والايقاعات
الموجبة للاثار او فى صدور شىء من الافعال التى جعلها الشرع سببا كالالتقاط
واحياء واصطياد وحيازة واتراب وغصب واتلاف وجناية وشىء من موجبات

من موجبات قصاص او حد او تعزير او فى ايقاع الحدث والتغيرات او جزء العمل
ما مور به كاجزاء الصلوة والحج والعمرة والوضوء والغسل والتيمم وايام صوم المجموع
المركب كرمضان والعشرة المنذورة وصيام الكفارة واجزاء العقود من الايجاب والقبول
والايقاعات كما فى لعان ونحوه واجزاء مقادير الحدود والتعزيرات او شرط العمل الا لاحكام لم
الاحكام كشرايط الوضوء والغسل والتيمم وشرايط اللباس والمكان وتطهير الاوانى وطهارة
والابدان فى استنجاء ونحوه ونفس هذه الاشياء بالقياس الى شرايط غيرها كالوقت والقبلة
وشرايط العقود والايقاعات وشرايط الحقوق المالية وشرايط الاسباب من جماع او دم
او حدث او حيلة او ذنب او قتل او غصب او اقرار او شىء من موجبات الحدود والتعزير
والدية والقصاص وهكذا فى اجزاء الاجزاء والشرايط والاسباب وفى شرايط الشرايط
والاجزاء والاسباب وفى اسباب الاسباب والشرايط والشرايط والاجزاء مما يتعلق
به شك فى الحصول والعدم والوجوب سواء كان وجوده وحصوله من الاختياريات
او من الاضطراريات التى لا دخل للمكلف فيها فتدبر فى الموارد حتى تكون على بصيرة
الثانية ان الشك فى ذلك الشىء قد يكون مع بقاء وقته فى الموقت ومحله فيما
هو غيره بمعنى انه لم يخرج عن ذلك الشىء ولم ينتقل الى شىء اخر بل بعد فى مقامه
كالشك فى الصلوة فى وقتها وفى الوضوء وعدمه كالشك فى اداء سائر العبادات والاتيان
بالاسباب كالشرائط العدد بحاله دنا كالشك فى جزء من اجزاء العبادة او شرط من شرايطها
قبل الفراغ منه وقبل الانتقال الى جزء اخر او شرط اخر وقد يكون بعد الفراغ من
ذلك الجزء والشرط وقبل الشروع فى اخر وقد يكون بعد الشروع فى شىء اخر ثم
ذلك الشىء الاخر اقسام منها ما يكون ترتبه شرطا مرتبا على الشىء الاول ترتيبا شرعيا كا
اجزاء الوضوء والغسل الترتيبى والتيمم ومسحات الاستبراء واجزاء مقدمات الولوج
الخارج الخراب ونحوه واجزاء الصلوة والاذان والاقامة واجزاء القراءة و
والاذكار وافعال العمرة والحج وافعالها فاجزاء المترتبة بعضها على بعض والعبادات
المترتبة ببعض وعهد ويمين وترتب النوافل على الفرائض وبالعكس وترتب اجزاء
العقود وشرايطها كالقبض ونحوه وترتب ما ورد من اوراد واذكار وادعية وتعقيبات

متفرقة بعضها الى بعض فان كل ذلك ترتيب شرعي لا بد من تمام احدهما او الخروج
الى الاخر ومنها ما كان مرتبا ترتيبا عقليا كعدة الغسلات في طهارة حدث او
خبثه وعدد الركعات والاشواط في الطواف والسعي ونحو ذلك مما لا يمكن
اجتماع اثنين منه في ان واحد في المكلف ولا يمكن التقدم والتاخر اذ كلما
قدمت فهو الاول وما اخرت فهو الثاني ومنها ما يكون ترتيبا واختلافا عاديا كما اذا
عادت المكلف مثلا اولا بالصلوة ثم بعدها الى التعقيب بكذا ثم بكذا وان لم يرد ذلك
من الشرع ثم الى تلاوة القران ثم الى زيارة ثم الى مباحثة ثم الى الاكل ثم الى النوم
ثم الى كتابة ثم الى العصر الى السوق ثم الى التخلي ثم الى الاستبراء ثم الى الاستنجاء وهكذا من العادات
للمكلفين من دون ترتيب شرعي ولا عقلي وهذا يختلف بحسب اختلاف زمان
ومكان وشخص ومنها ما يكون ترتيبا اتفاقيا من دون عادة كما اذا اتفق انه مثلا
بعد الاتيان بالوضوء تام بمحضه او بعد الغسل استلقى او بعد ما فرغ من ذبح الشاة
مثل قام كل ونحو ذلك من الافعال التي تعرض بحسب الحاجة او التشهي ثم قد يكون
ما دخل فيه فعلا ثانيا له اسم خاص وقد يكون جزءا او مقدمة الثالثة ان الشك بعد
التجاوز قد يكون ابتدائيا بمعنى انه لم يكن في ان الفعل شاكا وبعد ذلك عرض
له الشك ويحكمه ما لو شك بعد ذلك ولو بعلم شكه كان في وقت الفعل والا اذا
الاصل تاخر الشك وقد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ والتجاوز
وقد يكون شكا ابتدائيا لكنه عرض له الشك في الاثناء ايضا فزال ثم بعد الفراغ
عاد وهذا قد يكون من سنخ الشك الاول كما لو شك في اثناء الصلوة انه تشهد
ام لا فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه تشهد ام
لا وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد وبعد الفراغ شك في
الاثناء في التشهد في السجدة والمماثل ايضا اقسام تارة يكون عود الشك بسبب
زوال ما ازال الشك وظهوره وهنه مثلا بعد الشك في الركعة وجد امارة دالة
على انها ثالثة من خاتم او حصى ونحو ذلك ثم بعد الفراغ تبين ان الامارة ليست
امارة وانما تخيلها كذلك فعاد الشك وكان هذا عين الشك الاول وتارة لا يكون

لا يكون بزوال المزيل للشك بل يحدث الشك بسبب اخر غير ما احدث الشك في الاثناء وتارة يعود
الشك من دون علم من المكلف بان السبب شيء اخر ام هو زوال ما ازال الشك في الاثناء
ثم الشك اللاحق الابتدائي قد يكون سببا ايضا عارضا ابتداء وقد يكون ناشئا عن سبب سابق
على العمل اما اثناء وعبث بيده من امر لو اطلع على هذا الشيء في ذلك الوقت لكان شك
لكنه لم يطلع عليه ومضى على يقين مثل انه راى بعد الوضوء في يده شيئا ثم شك في ان الماء
وصل الى ما تحت الخاتم ام لا لكنه في اثناء الوضوء كان بانيا على انه وصل وتيقن الوضوء من دون
التفات الى ما هو سبب الشك بعد الفراغ فاذا فرغ التفت الى الشيء لو كان قد التفت اليه في
اثناء الوضوء ايضا لشك في الوصول والعدم والمتحصل من ذلك اقسام الشك الا
بعد الفراغ والتجاوز نعم بسبب حادث والشك الابتدائي عن سبب سابق والشك المستمر من
الاثناء الى الفراغ والشك العائد بعد الفراغ بعد زواله في الاثناء غير مجانس للشك
العائد مجانسا بسبب زوال المزيل والشك المجانس العائد بسبب اخر والشك المجانس العائد
الذي لا يعلم سببه وهذه الشكوك بعضها في اصل العمل وقد يكون في جزء وقد يكون
في شرطه وقد يكون في مانعه وكل ذلك قد يكون بعد الفراغ قبل الشروع في اخر وقد يكون
بعد الشروع في شيء مترتب عقلا او قد يكون في شيء مترتب شرعا او قد يكون في شيء مترتب
عادة وقد يكون في شيء مترتب اتفاقا ثم قد يكون ذلك المترتب فعلا ثانيا وقد يكون
جزءا او مقدمة ومجموع الصور تنتهي الى اربعمائة وزيادة الرابعة ان الاصل في هذه
القاعدة امور احدها ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي عبد الله
شك في القراءة وقد ركع قال يمضي رجل شك في الاذان وقد دخل في الاقامة
قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرا قال يمضي قلت شك في القراءة
وقد ركع قال يمضي قلت شك في الركوع وقد سجد قال يمضي على صلوته ثم قال يا زرارة
اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء وثانيها ما رواه الشيخ عن اسمعيل
بن جابر في الحسن محمد بن عيسى الاشعري قال قال ابو عبد الله عم ان شك في الركوع
بعد ما سجد فليمض عليه وان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه
ودخل في غيره فليمض عليه وثالثها ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن ابي بكير الثقة الذي

صحيحة

اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال كلما شككت فيه مما
قد مضى فامضه كما هو ومتابعتها ما رواه الكليني ره بسند على الاصح حسن بابراهيم بن هاشم
في الثم ومرواه الشيخ عنه باسناده عن زرارة وابي بصير في الصحيح قالا قلنا الرجل يشك كثيرا في
صلوته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه قال يعيد قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاده
شك قال يمضي في شكه ثم قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان
خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك
لم يعد اليه الشك قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم
ومنها التعليل في بعض الروايات الناهية عن الاعتناء بالشك بانه حين الفعل في
تلك الحال اذكر منه حين يشك ولا ريب ان حال الشك فان العاقل اذا اراد ان يعمل عملا لا يترك
شيئا في محله ودعوى انه لعله سهى عن ذلك وانما الاتيان عمدا فهو مدفوعة بان الظ
والاصل يقتضيان عدم السهو مع علمه فالظ عدم الترك والظ وان كان لا يعارض
الاصل كما مر في محله لكنه بعد الاعتضاد بالنص المتعلل بالرواية كما عرفت يتقوى حجية
لانه كشف عن اتباع هذا الظ الخاص فيكون مما دل على اعتباره حجة شرعية فيقدم على
الاصل لا من الظواهر الخالية عن الدليل المبحوث عنه في مسئلة مقدم الظ على الاصل
وسابعها الاستقراء في احوال العاقل فانا نرى غالبا انه اذا اراد ايجاد شيء مترتب
بعضها على بعض يوجدها على حسب ما هو عليه غالبا والخلل والترك في مثل ذلك
نادر جدا فاذا شك في الترك والعدم فيرجع الى الشك في كون هذا العمل من الافراد
الغالبة او النادرة ولا ريب ان الالحاق بالغالب اولى وثامنها اصالة الصحة في فعل
المسلم المدلول عليها بالاجماع والنصوص كما يحرر في محله وهو عام لفعل نفس الانسان
وغيره ودعوى اختصاصه بالغير ممنوعة مع ان هذا لا يستلزم عدم الالتفات اذ غايته
البناء على الصحة وقد يكون مع الترك ايضا صحيحا غير موجب لشيء او موجبا لقضاء او سجدتي
سهو او كفارة ونحو ذلك قلنا نتمسك بالاصل في صورة ما اذا كان الشك
في شيء لو لم يبن فيه على الصحة ابطل كالشك في ترك ركن او فعل حدث مانع او
بقائه ونحو ذلك ونتمم في بقية الصور بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل فيهما

منها ما سلفنا سابقا من عدم حجية مثبتة الاصل والجواب ان ذلك الاصل الاعتباري
العملي العقلي واما الاصل الشرعي بمعنى القاعدة المفروضة فلا باس بحجيته وليس مقام بيانه
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول لا ريب في شمول هذه الادلة للشك الابتدائي من دون سبب
سابق في اجزاء العمل بعد الفراغ من جزء ودخول في جزء اخر مرتب شرعا مستقل في الاسم
بمعنى الشك في اتيانه وعدمه لان المتبادر من التجاوز والمضي والدخول في الغير هو ما
بقرينة مورد الروايات في اجزاء الصلوة كما عرفت ونظير الشك في اعضاء الغسل وافعال
الحج المتعددة كل منها فعلا من افعال الحج كالذبح والرمي والطواف والسعي ونحو ذلك ومن
المعاملات بدلالة الوجوه الثلثة الاخيرة وعموم النوع في الروايات وعموم التعليل
بعدم تعويد الخبيث وعموم كونه في تلك الحالة اذكر ودعوى انصراف عموم النهي
في الرواية الى خصوص اجزاء الصلوة دون غيرها من العبادات وغيرها بقرينة سياقها
مدفوعة بما قرر في الاصول من ان المورد لا يخصص ودعوى ان هذا ليس ب
التخصيص بالمورد بل المتبادر من هذه العبارة وبعد ذلك الرجوع الى نحو ما مضى
فيكون من باب العموم العرفي مدفوعة ايضا بان ذلك غير جار في موثقة ابن بكير المتقدم
القاعدة وفي صحيحها ايضا بقرينة الموثقة باشتمال بعض الروايات الى علة الحكم وبلفظ التجاوز
والدخول في الغير لانه لخصوص الصلوة كما ان احتمال اختصاص التعليل بتعويد الخبيث او
بتلهية الذكر الى مورديهما من كثير الشك ونحو ذلك مدفوع بان الرواية ظاهرة في
العموم بالاشارة الى القاعدة التي يحكم بها الاعتبار والطريقة الاقتضاء على الحمل على
ظاهرها فيحتاج الى دليل واما الفرض السابق مع كون ذلك الغير المدخول فيه غير مستقل
بالاسم كالشك في القراءة حين الهوي وفي الركوع حين الهوي الى السجود وفي
التشهد او السجدة حين النهوض الى القيام وقس على ذلك جميع ما شاكلها من
عبادة او معاملة فان الشك او غيره يحتاج اليه بعد ما مر فالوجوه الثلثة الاخيرة
كونه كذلك وكذا ظ التعليلين والذي يقوى شمول ظ الموثقة ايضا لصدق الامر
المضي بالنظر الى المشكوك وان لم يكن ذلك الفعل المدخول فيه مسمى باسم مستقل
في كلية العبادة واما المعاملة فدعوى ان الموثقة على قياس ما تقدمهما من الروايتين

وليس المراد بالمضي مطلقه بل بعد الدخول الى عمل لانه المتبادر منه فتوهم اولا بان المضي
عبارة عن الفراغ عن ذلك الشيء المشكوك وليس في معناه الدخول الى عمل مستقل
في الاسم وكون المتبادر منه ذلك ثم وثانيا نمنع كون ما قبله قرينة عليه ان الذي
يمكن ان يبقى هنا انما الاشعار بان ذلك والظاهر مدخلية الشك اولا مفهوم مما يدل على ان
ما لم يدخل في شيء غيره فالشك بشيء مما يعارضه منطوق الموثقة قلنا في دفعه ان المفهوم
بعد تسليم دلالته على الاعم لا يعارض المنطوقات بل يقدم عليهما وقد وقع نظير ذلك في
مواضع وسيأتي توضيحه وثالثا نقول ان الحق ان الروايتين السابقتين ايضا مجملتان في
المقام اذ ليس فيهما سوى ذكر الدخول في الغير فلا يجب ان الغير من الاسماء المتوغلة
في الابهام يشمل كل ما يقع فيها بقرينة عموم الشيء اذ الظاهر ان المراد بالغير غير الشيء المشكوك
فيه وكلما صدق عليه اسم الشيء يصدق على ما عداه انه غيره سواء كان من افعال ذلك
العمل او من مقدمات افعاله او من اجزاء افعاله ودعوى ان ظاهرهما في افعال الصلوة
ولا ريب ان زيادة عدد الاذان والاقامة والتكبير والقراءة والركوع والسجود ولم
يعد مبين ذلك اجزاء الاقامة واجزاء القراءة والهوي ونحو ذلك وكذا الجزء الا
وهكذا يكشف عن كون المراد الدخول في الجزء المستقل مدفوعة بان اجزاء الاذان
بالنسبة الى نفسها والاقامة كلها بمنزلة اجزاء الصلوة فلو شك في اثنائها دخل بعد
الدخول في المجعولات فقد دخل في غيره وهو جزء مستقل مع انه لم يعد [illegible] وثانيا
ان عدم زيادة المعين حجة الحصر بل ذكر الغالب الوقوع دون النادر وثالثا ان عموم
الخبر لا يخصص مورده وربما ان الخبر [illegible] الى العلة وهو التجاوز ولا ريب في مدة
بذلك ايضا فان من نهض الى القيام صدق انه التجاوز عن التشهد او عن السجود ودخل
على ذلك غيره في كل باب قبل ظاهره ثم دخلت في غيره يدل على التراخي ولا ينطبق
الا على عدم مدخلية المقدمات المتوسطة بين الافعال في هذا الحكم والامكان
الخروج عن شيء ودخولا في اخر لا يحتاج الى العطف قلت يرده الموثقة وعطف
الحسن بالواو والمقيد للجمع بلا تراخ بل بلا تعقيب عن اللفظ وثالثا انه هذا الغاية
لغوي لا انتفاء من العرض في هذا المقام مع انه دقة حكمية مع انه لو كان كذلك لما اشتمل

لما اشتمل ما لا معنى مترتبا كما الشك في التكبير بعد الشروع في القراءة مع انه داخل في اصل
الرواية ولكان ينبغي ارادة التعدي الى الثالث تحقيقا لمعنى الفصل والتراخي وقيل دلت
صحيحة عبد الرحمن على العود الى السجود لو شك في ذلك ولا يحتمل القيام وهذا ينافي
ما ذكرته من كفاية مطلق التجاوز قلت قد دل عنها ايضا في مقامات اخر على العكس فتتبع
احكام الخلل وثانيا العام يخصص وثالثا لم يعمل بها فانما وجدت ترسوي الشهيدين قلنا
ان منعها [illegible] الى القاعدة وحملها الى كون قاعدا في مكانه والحاصل ان شمول
هذه الادلة الى الدخول في فعل اخر لا يعد من اجزاء العبادة مستقلا مكابرة وقد ذهب
جمع من المتأخرين في فروع ذلك في غير محله ولا نمنع خروج بعضها بدليل قيل مفهوم
انه شك في القراءة وقد ركع ونحوه ان ذلك قبل الدخول في الجزء الاخر ليس كذلك قلت
اولا انه لا مفهوم له وانما هو سؤال عن فرض خاص فبيان المورد خاص وثانيا انه
في كلام السائل ولا يحتج بمفهوم كلامه في قبال عموم الجواب اما الغرض السابق مع
كون الجزء مرتبا عقلا او عادة او كون الشك استمراريا او عارضيا باقسامه فغير
منصوب اذا الغرض في اثباته وعدمه وكونه جزءا او لا يكون جزءا [illegible]
فمحل البحث وكذا الشك بعد الفراغ وعدم الدخول في اخر اذ لا يعقل معه الشك
في الاثبات وعدمه واما الشك في شرط من شرائط العمل بمعنى انه حصل شرط الكرام
في بقاء مانع ما لنيرام لا سواء كان العمل مستقلا او شرطا لاجزاء او جزء لها فانه كالدخول بعده
في جزء او شرط او عمل اخر مرتب شرعا مع كونه ابتدائيا كالشك مثلا في ذكر السجود او وضع الاعضاء
في الجبهة مما لا يتسع بعد الدخول في التشهد او في شرط او مانع في صلوة الظهر بعد الشروع
في العصر او شرطها او مانع في الطواف بعد الشروع في صلوته او في شرط او مانع
في ايقاع او عقد بعد ترتب آثاره الشرعية عليه من تصرف او وطي او نحو ذلك فالاقوى
في الوجوه الخمسة الاخيرة وكذا في الروايات الثلاثة اذ الشك في شيء اعم من الشك
في الاثبات والعدم ولا الشك في شيء من شرائطه وموانعه الموجبة للشك في صحته وفساده
واحتمال الانصراف الى الفرض الاول ثم ان المنع بل هو مكابرة صرفة ولا مكان [illegible]
في صحة جزء او شرط او عمل اخر مترتب شرعا فالكلام في هذا الكلام فيما سبق في الاجزاء

الاحراز او وجود حايل

المختار وان كان الترتيب عقليا كالشك في جزء او شرط من الركعة الاولى او الشرط الاول
او نحو ذلك بعد الدخول في الاجزاء او في مقدماته كالنهوض في الصلوة والاستلام في الطواف
ونحو ذلك وكذا في وجود مانعه فيحتمل القول بالدخول تحت الادلة لعموم القولين الوجوب
الاخيرة وعموم لفظ الشيء والغير لانه داخل فيما مضى وقد فصل عليه التجاوز وهو الاقوى
ويحتمل القول بعدم الدخول اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن وهو المرتب الشرعي
وضعفه واضح بل كل عقلي مرتب في نظر الشرع ايضا وانكار الترتيب عاريا كالشك في شرط
او مانع من الصلوة فان التعقيب للاول في حال الدخول في الثاني سواء كان بعد الدخول
في العمل او في مقدماته التي جرت عادته بالاتيان بها بعد العمل الاول ويتفرع على ذلك غيره
من المباحث والاشكال هنا في الدخول اشد من الاول والذي يقوى ايضا الدخول
تحت الدليل والوجه ما مر وان كان الترتيب اتفاقيا كالشرط والجزء للطواف والسعي
او للذبح في الهدي او في غيره او في الصلوة او في الاحرام او في اداء المال او غير ذلك
من الاعمال بعد دخوله في شغل آخر اتفق في ذلك الوقت كالاكل او الكتابة او نحو
ذلك فهنا في الاشكال ان بعض الاول والذي اراد عموم الادلة والتفكيك بعد
الاعتبارات ناشئ عن وساوس في النظر اعاذنا الله منه ويتخيل ان هذا احتياط
في الدين مع ان الحكم كل الطرفين يحتاج الى دليل معتمد وحصول الاطمينان في ذلك
فيتضح ولو كان الشك ناشئا عن سبب سابق لو التفت اليه لكن يجد حاجبا في بدنه بعد الغسل او
الوضوء او دما في ثوبه بعد الصلوة ويشك في كونه قد كان العفو او طرأته خارج
منه قبل الصلوة او التفت اليها سابقا فالشك في صحة العبادة سواء دخل في عمل
مستقل او مقدماته من جهتها او عقلا او معادة او اتفاقا فان ذلك كله الاستقبال
على ما سلف فهنا وجهان احدهما القول بعدم الالتفات نظرا الى ان هذا شك
بعد الفراغ اذ فعلية الشك حدثت بعده ولا عبرة بانه كان سابقا بالقوة او انه
لو التفت لشك اذ المدار في النصوص على فعلية الشك والفرض انه بعد ذلك
وثانيهما القول بانه شك قبل العمل او في الاثناء فيجب البناء على اصالة عدم
حصول العمل في الخارج عبادة كان مثل وكذا لو كان عقدا او ايقاعا او ذبحا او نحو

او غير ذلك فان الشك الحاصل بعد العمل مع كونه من سبب سابق مقتضاه الشك
المتقدم وكانه من اول الامر غير متيقن حصول العمل في الخارج مع الشك في تحقق شرط
او وجود مانع ولان المتبادر من الروايات الشك الابتدائي الذي تأخر سببه ايضا
ويشهد به التعليل بتعويد الخبيث الذي يوسوس في الانسان وظهور عدم انضباط
الوقوع من يقين وظاهر ان الشك بعد المضي وظاهره عدم تقدم السبب والمسألة في
غاية الاشكال وان الذي يترجح في النظر القاصر عموم الادلة لان هذا ايضا من تعويد
الشيطان ولانه داخل في الشك بعد التجاوز اذ الظاهر منه حدوث الشك لا عروض
سببه فيشمل ما لو كان السبب سابقا هذا هذا لفظ النص الخبر ولم اقف في هذا الفرض
على كلام من المصنفين ولا من المشايخ المقاربين لعصرنا فلو كان الشك مستندا
من ان الفعل كمن ذبح او طاف او سعى او صلى او عقد او قرع او حكم او غسل نجسا
او عصفره في الطهارة او فعل غير ذا مما هو سبب او شرط الامر دينوي او اخروي
شاكا في اثنائه في تمامية اجزائه وشرائطه وفي زوال موانعه واستمر مع ذلك الى
ان فرغ او دخل في غيره المتصل اما المقدم شرعا او عقلا او عادة او اتفاقا فالظاهر عدم
دخول هذا القسم في ادلة الشك بعد الفراغ لوجهين احدهما ان المتبادر من
النصوص الشك الحادث لا المستمر لان الظاهر من الموثقة كون الشك بعد المضي
ومن الحسن كونه بعد التجاوز في الصحيح كك وثانيهما ان مع وجود الشك في الاثناء
يتعلق به الحكم بالبطلان او نحوه من احكام ولا يزول هذا الحكم الا بدليل يقتضيه
الاستصحاب لا يقال ان قلنا بعدم بقاء الاكوان فهذا الشك شك حادث بعد الفراغ
لا قبله لان ذلك ممنوع لانا نقول المسألة غير مبنية على ذلك ونحوها من الدقائق الحكمية ولا
ريب في علمهم هذا بكونها دائما بعده وقبل اطلاق العرف بان زيد اذا خرجت منه
ثم دخلت في غيره فشك لم يتغير شكه مما لو بقي ذلك الشك من الاول او عرض بعد
الدخول والخروج قلت اما الاول فلا اطلاق فيه بعد الحظر موردها وسياقه ولا
يحتاج هذا الدليل وثانيا ان مفهوم دليل على ان الشك قبل الخروج ينبغي ان يترتب
عليه حكم وتنبيه هذا الشك شكا بعد الخروج لبين ما لم يعنه شكا قبل الدخول

والخروج غايته تعارض الامرين فيرجع الى الاصل الاولى فان قلت لا تعارض هنا فانا نقول
قبل الخروج شك لحكم وبعده ينقلب الى طرف الدليل قلنا هذا تهافت في القول اذ كان معنى
بعد ذلك لترتب الحكم عليه اذ لابد من الفعلية مع ان هذا مخالف للاجماع بل الضرورة
ولو كان الشك عائدا بعد الزوال بواسطة زوال المزيل وظهور خطائه في عدة امارة
بعد الفراغ والدخول في الغير فاقسامه السابقة التي فرضنا عدم الفرق بينهما من هذه
الجهة فهناك وجهان احدهما ادراج هذا تحت الشك الابتدائي فلا يدخل تحت القاعدة
لان الحاصل اذا شك في اثنائه وضوء او غسل في وجود حاجب وجهه او في اثنا
طوافه في كون ثوبه ساترا للعورة مثلا ام لا وفعل الشك بتخيل انه رفع الحاجب والبس
ثيابه وان الثوب ساتر لوجود آخر تحته فلما فرغ او دخل في غيره شك ايضا في الحاجب والستر
من جهة تيقن عدم المسح باليد وعدم كونه مزيلا او شك في شيء منهما او تيقن عدم
وجود ساتر آخر تحته اما الشك مع ذلك في تحقق الستر لكونهما متيقنين ونحو ذلك
في الشرائط والموانع بعبادة او معاملة فهو في الحقيقة عود لذلك الشك الواقع قبل
العمل او في اثنائه وليس هذا شكا حادثا حتى يدخل تحت دليل الشك بعد الفراغ
وثانيهما ان يقال ان الشك الواقع قبل العمل او في اثنائه قد زال قطعا لعدم اجتماع
المتناقضين وما حدث بعد ذلك شك آخر لتحقق العلم بينهما ومجرد كون السبب لما اوجب
الشك في الاثناء وانما عرض هناك مانع عن بقاء الشك وارتفع المانع المتخلل هنا
لا يوجب دخوله تحت الشك المستمر اللاحق له الاحكام كما مر والمسألة اشكل مما مر لتعدد
السبب وتأخر الشك لان ذلك منحصر في الفعلية بعد الفراغ بخلاف المقام فان
الشك حصل بالفعل في الاثناء ايضا كما حصل بعد الفراغ ولم يتم متصلا حتى
نقول بوحدته والذي يقوى في النظر دخوله في دليل الشك بعد الفراغ وكون
سببه ذلك السبب وغاية الفرق وجود المانع وعدمه فاذا زال ذلك المانع وكان تعبيره
ثم الدلالة على الاتحاد فهو في الحقيقة متعدد ودعوى ان اطلاق النص لا يشمل مثل
ذلك مدفوعة بالشمول بل نقول ان اطلاق النص كاد ان يشمل الشك المستمر
كما ذكرناه لولا الاجماع والتعارض بينه وبين الادلة الاخر لكن المسألة عظيمة الا

عظيمة الاشكال ولو كان الشك عائدا عن مجانس فالكلام في دخوله تحت القاعدة وكذا
لو عاد مجانسه بسبب آخر فان هذا الفرع مع الاشكال مثل ما عاد بزوال المزيل لان تعدد
تعدد السبب والزمان يوجب تعددهما وان اتحد المتعلق وان امكن ان يقال هذا الشك
مثلا في الحجب او في تحقق الستر في الاثناء وبعد الفراغ غايته ان السبب مختلف اولا
ثم التفت الى سبب آخر فعاد لكن اشكاله ضعيف ودخوله تحت القاعدة قوي وكذا
لو عاد ولا نعلم انه لعود السبب الاول او لسبب آخر فانا مثبتين ما ادرجنا الاقسام تحت
القاعدة فالمشكوك لا يخرج منها نعم لو قلنا بان العائد بسبب زوال المزيل غير داخل تحت
القاعدة يجيء البحث هنا في الدخول والعدم من جهة ترديده بين فردين مختلفين
والتحقيق دخول المشكوك تحت القاعدة للعموم وخرج منه ما علم كونه بسبب زوال
المزيل الموجب للعلم باتحادهما المدخل له تحت الشك المستمر ويبقى المشكوك فيه ولو كان
الشك في الجزء او المانع او الشرط ابتداء او عائدا بأقسامه دون المستمر لما بيناه وجه
في عبادة او معاملة او ايقاع او ذبح او صيد ونحو بعد الفراغ من دون دخول
في شيء آخر مطلقا ففيه وجهان احدهما منع دخوله تحت القاعدة لوجوه احدها
تقييد سوق الاصح والحسن بالدخول في الغير وثانيها تقييد النص والحسن في الحكم بجواز
بكون الشك بعد التجاوز منه او الخروج والدخول في الغير فلا يشمل غير الفرضين وثالثها
دلالة مفهومها بانه لو لم يكن تجاوز ودخول فالشك شيء بعينه يترتب عليه الاحكام
ورابعها ادخاله تحت القاعدة لدلالة الظاهر والاستقراء عليه واصالة الصحة وتعليل
الخبرين وظاهر الموثقة العامة المؤسسة للقاعدة عليه اذ فيهما كلما شك فيه مما قد مضى
فامضه ولا ريب ان العمل بعد الفراغ منه وان لم يدخل في شيء آخر فقد مضى عرفا ودعوى
انه لا يصدق المضي الا بالدخول بشيء آخر لا يساعده العرف وينكره الوجدان وقيل
غايته انه مطلق يقيد بما في الخبرين من القيد لان السيد اذا قال لعبده اذا رأيت رجلا
فسلم عليه واذا رأيت رجلا عالما فسلم عليه يفهم منه التقييد وان الحكم في الرجل العالم
قلت ما اشتهر من حمل المطلق على المقيد في الاصول لفهم العرف انما هو بعد العلم باتحاد
التكليف فان العرف يفهم التقييد لا حمل الخصوصية على الفضيلة ونحوه واما لو كان

هناك خطاب ان قابلان قابلان لكونهما مكلفين بهما فلا وجه للتقييد ويأتي انشاء الله تحقيقه في باب عدم التداخل في الاسباب فلعل انه يكتفي في سقوط حكم الشك بالمضي وعدم الدخول في غيره وفهم التقييد في هذا المقام لا ماخذ له لكن اطلاق قد مضى وارد مورد الغالب من الدخول في شيء اخر فلا يدل على ما اذا لم يدخل نعم ان اكتفيت في شيء اخر بمجرد السكوت والسكون والحالة الخارجة عن العمل مطابقة الوفاق وهو الذي يرتبط بما مضى وغرضنا من عدم الدخول في شيء اخر عدم الدخول في فعل وجودي غير ذلك بعد مستقل في النظر باكتساب الحالة ما مضى عرفا وان اردت من الغير المعنى الثاني فلا ثمرة فان الغالب في ذلك فان الغالب بعد الخروج من العمل عدم الدخول فيما يقابلها عرفا ولتوضيح في مثال مثلا اذا فرغ من صلوة او طواف او سعي او ذبح او صيد او وضوء او غسل او تيمم فليس الغالب بعد ذلك الا الشروع في اكل او شرب او جماع او كتابة او قراءة او زيارة او نحو ذلك من الامور المتغيرة من حال العمل الى ما بعده او الحادثة بعده نظرا بانه موضع العمل السابق بعد انقضاءه فهل ولو سلم الغلبة في الجملة فليس بما يوجب تشكيكا في الاطلاق او هنا فيه وكل يعارض اطلاقه بمفهوم النص والحسن الحاكم بانه لو لم يدخل في غيره فالشك ليس بشيء قلت اولا مفهوم لا مفهوم حال كما اشرنا ولو سلم له مفهوم فيظهر في قبال المنطوق كما في مسئلة تحديد الكر والمسافة للقصر وتحريم الرضاع ونحوه مما فيه تحديد بنوعين يحصل بينهما تفاوت فانه يعمل بالمناطيق ويخصص مفهوم كل بمنطوق الاخر وهنا ايضا كذلك فان مفهوم النص لزم دان احدهما اما لم يمض ولم يدخل في شيء اخر والاخر فيما مضى ولكن لم يدخل فيخرج الثاني بالموثقة وبقي الاول تحت المفهوم وهذا الكلام يجري في الشك في الجزء والشرط اذا المانع للعمل المستقل بعد الفراغ عنه كما لو شك في اجزاء الاجزاء وشرايطها وموانعها فلو شك في جزء من القراءة او مانع او فوات شرط مع الفراغ وان لم يركع وكذا في التشهد وان لم يقم ونحو ذلك من اجزاء العبادات والمعاملات او شك في شرطها او موانعها بعد الفراغ من الجزء وان لم يدخل في الجزء الاخر لانه شك فيما مضى وما سؤال زرارة في الصحيح من اجزائه بعد الدخول في الغير انما هو

سؤال عن الشك في اصل الاتيان وعدمه لا في اختلال الجزء منه او شرط فيكون ظاهرا العبارة مطلقة لان من شك في الركوع وقد سجد وفي القراءة وقد ركع فهو اعم من كونه في اصل القراءة او في شرطها فيتقيد كلاهما بالركوع قلت اطلاق الموثقة قضى بعدم الالتفات ودلالة النص لو كان فهو مفهوم مع انا نقول هذا التقييد بدل على ان فرض زرارة الشك في اصل الفعل اذ لما كان الشك في اصل الفعل قبل الشروع في اخر غير مفهوم لانه اذا شك انه قرء مع انه لم يركع لم يكن هذا شكا بعد المضي والفراغ اذا الفراغ فرع العلم باصل القراءة نعم بعد الدخول في اخر يصح الشك في ذلك واما الشك في الجزء والشرط والمانع فيتحقق في القراءة سواء عرض له الشك في ان الفراغ وان لم يركع بعد او بعد الركوع فلا بد وهنا كلام وهو ان الصدق اذا خرجت من شيء ثم دخلت في شيء اخر وظاهره العلم بالخروج والدخول وهذا لا يتصل في شك في اصل الفعل فان من شك بعد الركوع في انه قرء او لم يقرء فمن اين يعلم انه خرج من القراءة ودخل في الركوع فالحصر بهذا الجزء والحسن بل الموثق ايضا اذ ما لم يعرف اصل الايقاع لم يعرف ما مضى حتى يمضي في شك في الجزء من حيث هو جزء بعد الخروج من العمل التام او الجزء او الشرط كالصلوة والقراءة والوضوء فشك في جزء لشيء من هذه الاشياء او شرط من شرايطه او مانع من موانعه لا انه شك انه قرء او لم يقرء او توضاء او لم يتوضاء قلنا الظاهر من المضي والتجاوز مضي المحل او تجاوز مقام الشيء الذي ينبغي ان يؤتى به لا مضي نفسه حقيقة وعلى هذا جرت كلمة الفقهاء في باب الخلل وهذا بل على وجود ما يفيد هذا المعنى عندهم من هذه النصوص فان من دخل في الصلوة وشك انه توضأ او لم يتوضاء او ذبح شاة وشك انه سمى او لم يسم شك فيما مضى ولو باعتبار ارتباط هذا الشيء الذي هو فيه فيكون بمعنى فوات مقام ومثل ذلك من شك في انه قرء او ركع او سجد او تشهد الا بعد الانتقال الى جزء فانه بعد شك فيما مضى عرفا فانه لم يدر ان الشيء المشكوك فيه مضى ام لا مع ان بقية الروايات التي وردت في العود والاتيان مع بقاء المحل كلها عبرة بهذه العبارة رجل شك في القراءة ولم يركع في بقره مثلا او رجل شك في التحميد مثل انه يقوم في التحميد وظهر ان العبارة بالشك في اصل الفعل والعدم لا في تخلف شرطه من القراءة

او وجود مانع او خلل فی جزء اذا لاتعاد السجدة والرکوع ونحوه مع العلم بالحالة فی
ذکره ونحوه فضلا عن الشک فیدل علی ان المراد فی هذین النص والحسن ایضا الشک فی
اصل الفعل الذی یعتبر فیه الدخول بالغیر حتی یصدق المضی والفراغ اذ قبله لا یصدق اذ المضی
لا یصدق عرفا الا باتیان نفس الشیء حتی یمضی وهو مشکوک فی الغرض او بمضی محله وکلا
هما منتفیان لم یدخله واما الشک فی شرط الجزء او جزئه او مانعه فی صلوة او غیره من
عبادة او معاملة فلا یلتفت الیه بعد الفراغ وان لم یدخل فی جزء اخر لعموم الموثقة
ومفهوم المضی نعم یبقی الاشکال فی شیء وهو الشک فی الاتیان باصل الواجبات وعدم
لا فی خلل فی ذلک بمعنی الشک فی العمل المستقل الذی لا ارتباط له باخر بجزئیة او شرطیة
او نحو ذلک فانه لو کان له ارتباط فقد ذکرنا انه مع التجاوز والمضی یتحقق بالدخول
فی شیء یترتب علیه لا یلتفت الی الشک فی اصل الفعل ایضا کما الشک فی الخلل وبه یتفرع عدم
الالتفات الی الشک فی اصل الوضوء والغسل فی اثناء الصلوة او الطواف ونحو ذلک
من الشک فی الاتیان بالشرائط فی اثناء المشروط المنفصل المتعقب لا المتعارف لعدم
صدق التجاوز فیه وکذا الشک فی اصل الاتیان باحد الاجزاء المترتبة بعد دخول
فی اخر لانه فوات محل واما العمل المستقل من حیث هو کذلک کما لو شک انه صلی
ام لا صام او حج او کفر او صلح او ادی الزکوة والخمس او طلق او نکح او نظیر ذلک فنقول
ان هنا صورتان الاخرة تکون العمل المشکوک فیه من الموقتات کالیومیة وصوم رمضان
او تارة یکون من الضروریات کالحج واداء الزکوة واداء الدین ونحو ذلک وتارة من
الواجبات الموسعة المطلقة مادام العمر وتارة من المباحات التی متی ما اراد المکلف
ایجاده یوجده کالعقد والایقاع ونحوه وهذا ایضا قسمان یترتب علیه آثار شرعیة وذلک
تلتبس بالآثار وقسم بالآثار [illegible] الموقت فان کان الشک فی اتیانه مع بقاء وقته فلیس
داخلا تحت القاعدة والاصل عدم الاتیان لانه غیر ماض لا لفوات محله اذ محله وقته
ولا للاتیان به اذ المفروض عدم العلم به وان کان بعد خروج وقته کمن شک بعد
مضی وقت الجمعة انه صلاها ام لا او بعد طلوع الشمس انه صلی الصبح ام لا فلا یلتفت عملا بعموم
الموثقة لانه داخل فیما مضی والوجه واضح وفی الحاق الموقتات والعادیة الشرعیة کما

کالوجوب عادیة بالاستبراء بعد البول بلا فصل فبعد التجاوز شک نظر ولا استبعد
الالحاق للنقل لکنه مشکل واما الفوریات فمع بقاء زمن الفوریة لا کلام فی عدم الدخول
واما مع الفوات کمن شک بعد مضی سنین من عام الاستطاعة انه حج ام لا او بعد
ایام من مطالبة الدیان انه ادی دینه ام لا ففیه تردد بل ذلک منزلة الموقت وجه
وجهان والاقوی انه لا ینزل منزلته ولا یصدق علیه الفوات اذ الفوریة قابلة بلزوم
للتجدد فانا کما قرر فی محله واما الموسعة المطلقة فعدم دخوله فی القاعدة واضح کمن
شک فی اداء الصلوة الزلزلة او قضاء صلوة فائتة علی القول بالمواسعة کما هو الاقوی
واما المباحات من العقود والایقاعات فان کانت متعلقة باثارها کما لو کانت
الزوجة فی حبالته او المأکول فی بیته یأکل منه ونحو ذلک وشک فی انه عقد علیها او
اشتراها ام لا بل هی غیر معقود علیها او المال مال الغیر فالحق فی ذلک ادخاله تحت القاعدة لانه
بعد هذا الاثر الشرعی بما قد مضی فلو لم یلتفت لکان فعله صحیحا والا فینبغی کونه فاعلا
لما هو خلاف الحق فی الواقع والتعلیلات والنصوص الآتیة فی ذلک وما یبدی الاثار کما
اذا بنی بعرض البیع او التزویج ولم یحدث فیه مدة ثم شک فی العقد وعدمه فالاصل
العدم لعدم صدق المضی والفوات هذا تمام الکلام فی ضبط الاقسام وتنقیح
القاعدة حسبما ادی النظر علی الاستعجال ولم یخرج عن هذه القاعدة سوی باب
الوضوء فی الاجزاء اذا شک فی الاثناء وفی الشرائط ایضا فی وجه لصحیحة ابی یعفور

من الضوابط اللازم المراعات من ابواب الفقه ان الاحکام تتبع الاسماء فی باب

وذکر الفقهاء فی المطهرات ان الاستحالة من المطهرات وذکر الاصولیین ان
الاستصحاب یشترط فیه بقاء الموضوع وقد اختلف هذه المباحث علی طائفة
من المتاخرین ونحن وان لم یکن فی صدد ذلک لکن نذکر کلمات مختصرة هنا مقدمة
علی ما نرید من الاشارة الیه من الضوابط فنقول معنی قولنا ان الاحکام تابعة للاسماء
ان الادلة الدالة علی بیان الاحکام لفظیة او لبیة الی اللفظ لاجماع ونحوه فلا بد من
التعبیر عن موضع ذلک الحکم بلفظ من الالفاظ فاذا عبر ذلک بلفظ فتارة
نعلم ان خصوصیة هذا اللفظ لا مدخلیة فی هذا الحکم بمعنی انه غیره لا یثبت فیه هذا

الحكم بل هذا الشيء متى ما تغير اسم هذا لم يثبت في هذا الحكم وتارة نعلم ان هذا الاسم لا
خصوصية له في اصل الحكم وانما الحكم للامر الكلي وهذا فرد من افراده عبر به اما لانه موضع
الحاجة او لانه غالب الافراد او المعلومية بيان حكم عمومه او نحو ذلك وتارة نشك في مدخلية
الخصوصية وعدمه ولتوضيح ذلك كلتي مثال الحق نقول الامثلة اذا قال الشارع البول نجس والكلب
نجس علمنا ان هذه النجاسة لهذا الاسم فلو انقلب عن هذين هذان الاسمان ككون البول ماء طا
بالاستهلاك او كون الكلب ملحا او ترابا زالت النجاسة في ذلك واما في قوله الناصبي نجس
واليهودي نجس والنصراني نجس والمجوسي نجس علمنا ان هذه النجاسة من خارج ان الكافر
نجس وهذه كلها من افراده فلا مدخلية لخصوص اليهودية في ذلك فلو انقلب اليهود
نصرانيا او نصارى كافرا لا اسلام في غار من الاحيان لقلنا بانه ايضا نجس وكذا لو قلنا
ان الثوب نجس اذا لاقى نجاسة او القطن اذا لاقاه او الطين اذا لاقاه كان نجسا علمنا
ان هذه الاشياء لا مدخل لها في ذلك وانما المراد كونه جسما لاقى نجاسة وان ورد
في الروايات باسام خاصة على حسب الحاجات في قول الشارع الماء اذا كان كرا لا ينجس
بالملاقاة نشك فانه اذا تجمد هل يكون داخلا فيه ام لا من جهة انا لا ندري ان الحكم
للفظ الماء او لهذا العين الخاص كيف كان وكذا في عصير العنب وعصير الزبيب ونحو ذلك
فنقول ما علمنا انه عنوان الحكم من خارج عاما او خاصا فهو المتبع اذ يصبح الاسم
المعلق عليه الحكم ذلك الذي فهمناه وان عجزنا عن مقام باحض شرعين ولذلك الا
بزوال الحكم المتعلق به من جهة هذا الاسم وان لحق من جهة اخرى فان الخل المنقلب خلا
يطهر منه هذه الحيثية وان لحقه نجاسة مع ملاقاة عين نحو ما [illegible] كما فيه
فالاولى اتباع ذلك الاسم الذي عبر به في دليل الحكم وعلى الاقسام الثلثة فالحكم
صار تابعا للاسم لا سيما في الموجودات والاعيان الخارجية مطلقا بل الاسم الذي
علمنا من خارج او فهمنا من ظاهر اللفظ انه موضوع للحكم اذا عرفت هذا فاعلم
ان ما ضربنا اليه من الطهارة طهارة النجاسات والمتنجسات ايضا بالاستحالة دا
او دخلها ليس لقاعدة تبعية الحكم للاسم وان جاء في بعض افرادها ولا لعدم
حجية الاستصحاب مع زوال الاسم مطلقا يرجع الى قاعدة الطهارة وان كان متعلقا [illegible]

في بعض الفروض بل انما هو لادلة تعبدية قامت على مطهرية النار وراجع ما حققناه
في مطهرات الجواهر من المنع عن شرح على المختصر النافع حتى تقف على تنقيح المقام بما لا مزيد
عليه وهو الظاهر من اصحابنا ولهذا ترى بعضهم الى الفحم والخزف والاجر والجص ونحو
ذلك بل انتهى الشيخ الى الخبز العجين المتنجس مع هذا كله مما دل على مطهرية النار ولا يبطل
[illegible] الاستصحاب والاستحالة [illegible] مطهرية الاستحالة ماخوذة من هذه
القاعدة ومدارها على تغير الاسم الذي هو عنوان الحكم سواء علم من قرائن خارجية
او اخذ تعبدا من النص وقد ورد رواية في الخمر ايضا مشيرا الى هذه القاعدة ومنها
على العبرة بالخروج عن اسم الخمر وتخيل جماعة ترتب فرع مطهرية النار على الخروج
عن الاسم او غيرهم في اضطراب ولم يتمكنوا من التخلص والحق معهم فانه كيف يصير النجس
والمتنجس [illegible] مطهرا مع انه في الثاني موضع الحكم الجسم الملاقي للنجاسة والرماد
جسم كذلك وان ادعي ذلك زوال الاسم الخشب فما بال الخزف والجص ونحو ذلك
وان اريد ان الروح الحقيقة فالضابط فيه عدا حي الى شيء فان اريد الاثار والصفات فلم
لا يطهر اللبن يصير ترابا او نحو ذلك والعصير المتنجس يصير دبسا والخل
ان مسئلة النار للدليل نعم باب الاستحالة على هذه القاعدة ومنها انه انقلاب الاسم
الذي هو العنوان في الحكم وهذا يتبع لا انحلاله في مورد حتى يحتاج الى التعب في ضبطه
صنطه واما الاستصحاب فراجع عن صرح بعدم العبرة بالاسم فيه تمسكا بان القطن
المتنجس اذا صار غزلا او ثوبا او نحو ذلك او صار العجين خبزا او الحنطة دقيقا
فلا ريب في جريان الاستصحاب لعموم المقتضي وعدم المانع ومنع عنه باعتبار تبدل
الاسم فيه ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب بعد الملحية والعذرة بعد الترابية كالفاضل
المعاصر المحقق المدقق الملا احمد النراقي في عوائده لفظه اذا الظاهر من كلام من
لم يعتبر الاسم [illegible] الاسماء الخاصة التي لا بد في الحكم مدارها كما نبه عليه
ما ذكره من الامثلة ومن اعتبر الاسم يريد عنوان الحكم المعلوم من تتبع الادلة
ولا ينبغي ان يكون مثل ذلك محلا بين الفضلاء اذ بقاء الموضوع في الاستصحاب
شرط قطعا وليس المراد بالموضوع الا ما هو عنوان الحكم الذي ذكرناه في كون

الاحكام تابعة للاسم فليس الاسم شرطا فى الاستصحاب بالمعنى الذى ليس بشرط فى قاعدة
لحوق الحكم مشروطا فيه بالمعنى الذى يشترط فيه فيكون اشتراط بقاء الموضوع فرعا
من فروع كون الحكم تابعا للاسم بالمعنى الذى ذكروا والمراد بموضوع الاستصحاب
ايضا ذلك الاسم والعبارة الجامعة للاسم والموضوع ما نقول فى ابواب الفقه ان
الاحكام تتبع عناوينها وان شئت توضيح هذا المدعى فارجع الى باب النكاح و
والرضاع ومستثنيات العلامة عن قاعدة الرضاع وما ذكر فى حلها من تاخر عنه
فلعله يتضح وستتضح حيث الجئنا الكلام الى باب الالفاظ فنذكر بعون الله هنا فوائد
كلية مشتركة فى ابواب الفقه يعم نفعها الاهل هذا الفن وطالبيه فنقول الموضوع الذى
تعلق به الحكم من الشارع ابتداء او بواسطة احد المكلفين لم يعنونا فى معاملاتهم اما
ان يكون مشتركا مع غيره فى شرط او جزء اولا وعلى التقديرين قد يكون هذا محدودا
من اهل الشرع مقبولا وقد يكون غير محدود وعلى الثانى قد يكون ما ينبغى ان
يرجع اليه فى فهمه من العرف والعادة واللغويين غير مختلف فى ذلك وقد يكون
فيه اختلاف فيحتاج هنا الى تحرير اربع ضوابط الاول اذا كان الموضوع الذى
تعلق به الحكم فى الشريعة تكليفا او وضعيا مشتركا بينه وبين موضع اخر مغاير له
فى الحكم سواء كان هذا الموضوع من الافعال الصادرة من المكلفين او من الاعيان
الخارجية او هو بمنزلة الاعيان وبعبارة اخرى الموضوع الخارج فهنا يتخيلوا
صور عديدة احدها ان يكون لهذا المشترك لفظ بسبب اطلاقه اليه وهو احد
الفردين وثانيها ان لا يكون له لفظ كذلك بل يحتاج بتعيين المعين من خارج وا وللاول
ايضا قسمان احدهما ان يكون ذلك اللفظ قابلا للانصراف بمجرد النية والقصد بحيث
ان اهل العرف مع اطلاعهم على هذا القصد يقولون انه كذا ويطلقون عليه
عنوان ما خالف ظاهره حقيقة وثانيهما ان يكون انصرافه بضميمة شىء خارج
ملحقا بالقسم الاخر وان لم يكن هناك قصد ونية وهذا ايضا قسمان احدهما
ان يكون المعين الخارج بحيث لا تعارضه النية بمعنى انه لو كان قصد خلافها ايضا
لم يؤثر بل يصرفه ذلك المميز الى مقتضيه وثانيهما ان يكون المعين لا يعارض

لا يعارض النية بمعنى انها لو تعارض يتبع الفعل فى النية دون المميز الخارج والذى
لا لفظ له ايضا اقسام احدها ان يكتفى بتعيينه بالنية وليس هنا مميز اخر وثانيها ان لا مميز
اخر ولا ينفع غير النية بدونها بل معها وثالثها ان يمكن تمييزه بالنية وبالعين الخارج ايضا
ما كان ورابعها ان لا يتميز الا باجتماعهما معا وبدونه مجمل والثالث اقسام احدها اذا
تعارض القصد مع المميز الخارج غلب النية وثانيها انه مع التعارض يغلب المميز الخارج
وثالثها انهما يتكافئان ويبقى الفعل بعد ذلك مشتركا فهذه اصول الاقسام المتصورة
فى المقام والذى ينبغى اولا ذكر جملة من الموارد حتى يتنبه بذكرها الى التطبيق الصحيح
والاحكام الاتية منها الاعمال المامور بها من وضوء او غسل او تيمم او تطهير او دين
او صلوة او حج او شىء من افعالها او جهاد او عقد او ايقاع او احد وتعريف الحال
جملة الاعمال الصادرة من المكلف الذى تعلق به الحكم التكليفى او الوضعى فانها قد
مشتركة بين المامور به وغيره اما بنوع او بوصف او بكمية او بكيفية فالذى يريد
ان يترتب عليه الاثار من ثواب او امر دنيوى فلا بد من اتيان السبب المجعول
بحيث يصدق عليه ذلك الخطاب الحاصل على الحكم وبعبارة اخرى يندرج تحت
العنوان الماخوذ فى الشرع ويجرى فى ذلك الاقسام المذكورة فعليك بالتامل
فى تطبيقها صاحبها وافقها من الموارد ومنها مثل كتابة القران واسم الله والانبيا
ونحو ذلك الذى يحرم على الجنب والمحدث مسها فان فى الكتابة مثلا الانبياء مشتركة
بين القران وغيره فلا بد من تعلق الحكم به من تميزه ومنها سور العزائم التى يحرم
قراتها على الجنب والحائض فان كلماتها مشتركة بينها وبين غيرها ومنها البسملة
التى هى اية مثلا من صورة فهى مشتركة فاذا وجب سورة فى الصلوة فهل يجب تعيين
البسملة لالتزام انه يتعين باى شىء ومنها اوانى الفضة والذهب يحرم عملها و
واستعمالها فان من يعمل شيئا من ذلك لان يعيره فيجعله كوزا او قنديلا ونحو
ذلك وهل يكون تعيينه بالنامر ومميزاته او بالقصد او بهما على التفصيل ومنها
الات اللهو والقمار وهياكل العبادة التى يجب كسرها واتلافها ويحرم عملها
واقتناؤها واستعمالها فيهما ونحو ذلك والكلام فيه كما فى الذهب ومنها الصوت

المجسمة التي يحرم عملها ويجب اتلافها على وجه غير بعيد فانها ايضا في اول امرها شيء لكنه
يجري فيها الكلام السابق ومنها التزيين بالحناء او الخاتم في الاحرام فانه في ذاته مشترك
بين الزينة والسنة ومنها التكبير والتلبية القابلة لكونها للاحرام وعدمه وكان هذا
داخلا في عموم ما ذكرناه اولى ولكن ذكرناهما بخصوصه لتعلق بعض المباحث
بهما ومثله التسليم المخرج للصلوة ومنها الوطن الذي يتعلق به الاحكام الشرعية في
السفر والاستطاعة ونحو ذلك ومنها سفر المعصية والطاعة المنوطة بهما الترخص
وعدمه وكذا الحرمة وعدمه ومنها كلب الماشية والزرع والصيد الذي يتعلق به الاحكام
الشرعية في الشرع الممتازة عن ساير الكلاب في المعاوضة والاقتناء والتربية ومنها ا
الاعانة على الاثم والظلم ومنها تعظيم شعائر الله والاهانة فان الافعال مع شدة اشتراكها
تشكل تميز هذه الموضوعات ومنها التدليس المحرم في المعاملات والانكحة وغيرها
ومنها الالتقاط والاحياء والحيازة القابلة للتملك وعدمه وكذا الاصطياد وقس
على ذلك نظائرها الواردة في ابواب الفقه من كل فعل او عين ونحوهما قابل
للاحتمالين المختلفي الحكم فنقول اذا كان الفعل او العين ظاهر الانصراف الى طرف
بحيث لا ينصرف عنه صارف اصلا وراسا كاحراق جسد امرء مسلم او القاء النجاسة
على الضرايح والمساجد المعد ونحوها من الاهانة والكتابة في ديوان الظالمين
والرأي لهم في امورهم بحيث يعد عرفا معينا على الظالم فلا كلام في تعلق وهذه المرتبة
في الحقيقة خارجة عن المشتركات وان كان الفعل او العين في ذاته مشتركا قابلا للجهة
ايضا ومشى على ذلك كل مرتبة من المشتركات السابقة لو وصلت الى هذه المرتبة
وان كان لو خلى ونفسه لكن لو كان صارف يصرفه من خارج او من نية فذلك
ايضا يتعلق به الحكم بمقتضى ظاهره ولا يحتاج الى تفحص بل يحتاج الى عدم وجود
معين وعلى هذا يتفرع الايمان بكل ما هو به عند صدور الخطابة وان لم ينو
به شيء خاص وكذا اجزاء كل عبادة وشرايطها من صلوة وحج وصوم وغسل
وتيمم واعتكاف وصيام رمضان فان كل جزء من اجزاء هذه العبادات وان كان
قابلا لامور كثيرة لكن النية الاجمالية المتعلقة بالمجموع المركب في اول الامر توجب

ظهوره بكل جزء وشرط ومحل في كونه من هذه العبادة وان لم ينو الجزء فلا يحتاج
في الركوع وفي الطواف ونحو ذلك وحركات السعي وغيره نية خصوص الانحناءات
والحركات وبهذا يتفرع بطلان العبادات بزيادة الاركان وان لم ينو مثلا كونه
ركوعا لان هذه الهيئة في الصلوة ظاهرة في الركوع ومثل ذلك في معهود الظاهر كون
العادة للرجل قراءة سورة التوحيد فان اطلاق البسملة ينصرف اليه وكذا كون ا
الرجل كاتبا للقران وكذا المعتاد لعمل آلة اللهو والقمار وعمل الصور المجسمة وهيا
والسفر على قتل او للسلطين او للكذب للكتب المحرمة او اصطياد او اجتنابا والمعتاد على
تكبيرة واحدة في صلوته فان العادة تصير النية المشتركة ظاهرة فيه وهو ما وافق العادة
ولا يحتاج بعد ذلك الى انضمام مميز خارج محقق للاسم او نية فان مجرد الشروع
ولو عاريا عن القصد يحقق الاسم ويلحق احكامه ومثل ذلك الاستحباب على عمل او
نذر ذلك وامثال ذلك مما يكون موجبا للانصراف ونحو ذلك فتح شيء من
شعائر العبادة كالتربة الحسينية او الضريح او حواد المسجد او نظاير ذلك مثلا بيد
او جعل شيء من ذلك في مقعده فانه ظاهر في الاهانة الا ان يصرفه صارف وكذا عمل
شيء من الالات المحرمة بحيث يصدق عليها اسمائها لو خلى وطبعه فانه ظاهر في ذلك
محرمة الا ان يعارضه شيء اخر ولو عارض هذا الظاهر الحاصل من نية اجمالية او كونها
او عقد او صدق صورة عرفية كما فصلناه نية معينة لذلك فهو المتبع كمن قصد في
صلوة الاغماء لقتل حية او عقرب او قصد المعتاد للعمل خلاف عادته من اول
العمر في جميع الامثلة المذكورة او نوى بقصايد من نظائر الاسم شيئا اخر كقصد
الشفاء من التربة ومسح الضريح بذلك او قصد تسوية ذلك الا انها ثبتت اخرى او
كان في اثناء العمل يكون كذلك فان العمل القصدي مركب من عمل اثنين وكذا الكل
ومشى عليه ساير الالات فلو كان قصد العامل مخالفا لذلك فلا باس وكذا لو
في بلد اخر لو قصد به الاستيطان على الدوام ان العرف بعد الاطلاع على قصده
لا يسمونه بذلك الاسم حقيقة لان العرف يسمونه بذلك ومع ذلك فلا يصلح
للتاكيد منا في القسم الاول ان ما يعد اهانة عرفا مطلقا مثلا حرام ولا ينفع فيه تغيير القصد

اتباعا لمدلول الدليل وعنوان الحكم وكذا لو حصل مميز قهري يوجب الخروج عن
هذا الظ كمن اشتغل بما يكون صورة جزء عبادة لكنه عجزه بالحاق شيء اخر به وكذا
اتبع البسملة بسورة اخرى فان لحوق السورة يجعل البسملة من نفسها صدقا عرفيا
ولا يحتاج الى ان ينوي البسملة من هذه سورة القدس ونحو ذلك وصلت المشتركة من
القران بما يخص به فان المجموع المركب يعود قرانا لجميع احكامه وصل الالات المحرمة
بما يخرجها عن اسمها وكذا مجازي بشيء من المساجد والمشاهد اذا اذن بامارة التعمير
وان لم ينو شيئا من ذلك والبقاء في ملك الغير بعد صدق الاستيطان ولو عاريا عن
النية او الحق بالكسب ما يسبقه ونحوها او تصرف في الحج والحيازة تصرفا ظاهرا في الملك
فان ذلك كله كافية في لحوق الاحكام ولو تعارض النية والمميز الخارج كمن نوى
البسملة لسورة وقرء غيرها او قصد عدم الاستيطان لكن طالت المدة او قصد تسوية
شيء من الالات المحرمة فاشتغل بما اخرجه عن الاسم او قصد غيرها فصار بعد تمامه
يطلق عليه الاسم او نوى عدم الملك وتصرف ما يدل على التملك او قصد بافعاله
دفع الظلم لكن وقع ما يوجب اعانة على الظلم ونحو ذلك او نوى في المشترك
عدم القرائن فكلما بما يوجب صدق القران فالذي يقتضيه النظر ان في الاعيان
الخارجية كالالات والكلاب ونحوهما كالكتابة والقرائن بالنسبة الى الاحكام
الوضعية والتكليفية المتعلقة بها يغلب جانب المميز الخارج وفي نفس الافعال يغلب
النية فتدبر واما الالط لو بدلنا او حسب بشيء بما هو كما هو الغالب في الافعال المشتركة
فلا ينبغي اعتبار النية في ذلك اذ لو لم يكن له مميز خارج اذ لا يتحقق الموضوع الا
بذلك وكثيرا من الامثلة التي ذكرناها واغلب ابواب الاحكام التكليفية يدور
مدار هذا الغالب عدم وجود مميز خارج للافعال فتدبر وان كان له
مميز خارج ايضا كتصرف المجتبي كيفية تدل على تملكه كاحداث بناء ونحو مما يعلم
من ملاحظة ما ذكرته هنا لو لم الظ الذي فرضناه انما هو الامور عارضية
من نحو متكادة والاقتدا ذكر في هذه المواد دكلها داخلة فيها الالط فالظ كفاية
المميز ايض في لحوق الاحكام الشرعية ولا حاجة في ذلك الى النية لصدق الاسم المنوف

الموجب للحكم تكليفا او وضعا والكلام في صورة اجتماعهما متطابقين واضح لو وجود
المعين ظاهرا وباطنا واما مع التعارض فهنا يظهر حكمه بما نقتصر فتدبر في الموارد
حتى يتضح لك حقيقة الامر ضابطة الذي ورد عليه عدة من الشرع فهو اقسام منها
ما حدد بالزمان كيوم التراوح والرضاع ومسافة القصر وسن البلوغ وسن
الياس واقل الحيض واكثره واقل الطهر واكثر النفاس وثلثة ايام المشتبه الموت و
وعشرة الاقامة وثلثين التردد وحول الزكوة وثلثة الرباط واستبراء الامة — ربط الجلال
خمسة واربعين يوما وثلثة خيار الحيوان والتصرية ومهلة التشفيع وغياب الناجز
وسنة العنين وتعريف اللقطة واقل الحمل واوقات العدة ومدة تربص الايلاء و
واحوال الدية ونحو ذلك الاجال التي تجعل للديون والسلم او الخيار والشرط او
غير ذلك من الاجال قصد ويجعل المكلفين بخصوصها التي لهم في ذلك ومنها
ما حدد بالوزن كالكر بالارطال وصاع الغسل ومد الوضوء والدبا
في كفارة وطي الحائض ودراهم الكفارة ومد الصدقات في مواضع ونصاب
النقدين والغلات وصاع الفطرة وبعض كفارات الحج وبعض خصال الدية
كالدراهم والدنانير ومنها ما حدد بالمساحة كالكر وبعد البالوعة بالاذرع
ومساحة اعضاء الوضوء والتيمم واوقات الصلوة والنوافل بالمثل والمثلين
والاقدام وبعد الرجل والمرأة بعشرة اذرع في الصلوة ومسافة القصر ومسافة
حضور مكة والخروج عنها بالنسبة الى الحج وتباعد ما بين الهجرة في منع التلقي وحد
الحرم ومنها ما حدد بالعدد ككلاب البئر ونصب الشاة والابل والبقر وبعض
الكفارات وبعض خصال الدية كالابل والحلل واعداد الرضعة واعداد
الطواف والسعي وغير ذلك وتارة يكون بغير ذلك من التحديد بالهيئة كتحديد
تحديد الركوع ببلوغ اطراف الاصابع الى الركبة ونظايره وهنا مباحث الا
ان السر في هذه التحديدات كما قررناه في مقالات خاصة في شرحنا على النافع
المسمى بالجامع المرعية لبعض خصوصية في هذه المقادير بانفسها غالبا بمعنى ان اكثر
مثل عنوان الكثرة الماء في وقوته في عدم الانفعال والستر في الشرع عن جهة شهادة

الاهتمام بالوصول الى المالك وفى التعيين العينين من جهة احتمال الغفلة على الحما
فى احد الفصول والمسافة فى القصر لحصول المشقة والحريم فى العام لاجل عدم الضرر
بصاحبه ونظير ذلك يجئ فى اغلب هذه التحديدات والغرض هنا من هذا الكلام ان ا
التحديدات غير تعبدى بل المدار على حصول العلة بل المقصود ان المصالح الواقعية
على ما يفهم من تتبع الموارد ليست منوطة على الحد الخاص بالتحقيق يمكن حصولها
بالاقل او بالاكثر كما لا يخفى على المنصف فقصر الحكم على الضوابط العامة ويرشد الى
ذلك تعليل النصوص والفتاوى ايضا لبعض هذه التحديدات بل الغاء الخصوصية
وبملاحظات ومناسبات التى بها فى النصوص تنبيها على العلة وفى الفتاوى بطريق الحكمة
ومن جعلها له حكمة مع استبعاد لا ظهره وظهوره من النص من باب التعليل لما عرفوا من
طريقة الشارع عدم الاعتماد على الاحكام على مثل هذه الامور الغير المنضبطة وقد خالف
من هذه التحديدات جماعة من الاصحاب فى بعض مقامات الباب رجوعا الى ما هو المعلوم
من القاعدة والتعليل وطرحا للخصوصية حتى اخرجها فى باب الكر حيث جعل المدار فى الانفعال
التغير والعدم كما استفيد من النص والاجماع وجعل الكرية كاشفة عن التغير وعدمه
فيكون قول الشارع لا ينجسه شئ اى لا يغيره وان شئت تفصيل كلامه فراجع ما كتبناه فى
المياه وجعل الفاضل العلامة فى باب الحجر بيننا على عدم الاضرار والغنى خصوصية الاربع
المحدودة فى الشرع والمعتبر بها عند فقهائنا ونظير ذلك قال بعضهم فى البئر والبالغ
فى سنن التعريف حيث جعل المدار اليأس عن المالك ولاريب انه يمكن ابداء
مثل هذا الاعتبار والمناسب فى هذه التحديدات سيما فيما ورد العلة فى ذلك كمسألة
العدة والاستبراء ونظيرهما فتدبر ولاريب ان هذه العلل على ما يتخيل فى النظر القاصر
هو الباعث على هذه الاحكام ومع ذلك لا نقول بمقالة مثل العلامة فى الحجر
والكاشانى فى الكر ونظايرهما فى غيرهما بل نتعبد بالتحديدات وفاقا للاكثر نظرا
الى انا علمنا من الشارع انه لما راى ان المكلفين بحسب اختلاف الامزجة والنفوس بل
امرهم فى الاحكام غالبا بين تفريط والذى يعتدل قواه ويستوى اركانه فى ذلك
قليل الانضباط الاحكام بينهم جعل الشارع هذه الحدود وحسم المادة للتشاجر والتنازع

والتنازع وحفظ النفوس عن طرفى الوسواس والمسامحة فان الشارع مثلا لو اناط
حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول هذا مضر وآخر يقول هذا غير مضر ويصير ا
التنازع وواحد يكون مختاطا فى دينه لا يمكنه احداث عمارة من وسوسته نفسه بان
ذلك لعله مضر ولو اناط على الوجه بالعرف فاهل الاحتياط كانوا يغسلون
اذ انهم ونصفا من رؤسهم ومع ذلك لا يطمئنون به واهل المسامحة يقتصرون
على العينين والانف والخدين من قدم الحكمة الى ان الشارع يلاحظ احوال الغالب
من الامزجة والنفوس والابدان والاراضى وغير ذلك مما علق عليه الحكم و
يجعل للموضوع حدا محدودا وان كان السبب الاصلى لاصل الحكم قد يوجد
بالاقل منه وقد لا يوجد بذلك الحد بل يحتاج الى الازيد لكنه الغاها الشارع لعدم
الانضباط ولاحظ الغالب وحدده بذلك لكى لا يتجاوز المتعدى ولا يقصر
فيه المتسامحون فصار هذا التعبد فى قاعدة كما يوجد فى ابواب الفقه قاعدة فى تعبد
الصرف نظرة ولا يعلم وجهها والمقام معلوم الوجه واوضح احد فى التعبد بالعرض
فلابد فى هذا الكلام تحل تلك الاشكالات فى اغلب المقامات منها ورد هم الدية
ودينارها مع التفاوت الفاحش فى زماننا مع ان المعلوم ملاحظة الشارع كل
عشرة واحد ويندفع به شبهة المتاخرين فى كثير من موارد التحديدات والله
الهادى الثالث ان هذه التحديدات اغلبها بل كلها تحقيق فى تقريب او بالعكس
فان المراد واحد والاول انسب بالتعبير كما يظهر من ملاحظة معاينه والمراد ان
هذه الحدود ملحوظة على سبيل التحقيق والدقة فلو نقص واحد منها بالزمان
مثلا كما فى الامثلة السابقة بساعة مثلا فضلا عن يوم فضلا عن ايام لم يتحقق
يتعلق به الحكم اثباتا الفاظ التحديدات المحمولة على الواقعية الحقيقية وكذا لو نقص
الحد والمساحة باصبع مثلا فضلا عن شبر فضلا من ذراع فضلا عن ميل
وكذا لو نقص المحدود بالوزن بمثقال فضلا عن درهم فضلا عن رطل فضلا عن
صاع ومثله لو نقص واحد بالعدد بنصف او ثلث فضلا عن الواحد التام
فان قلت لم يوجد هذا التحديد به من ظاهر اللفظ ولاريب انه قوله عم الف وما تا

٥٨

وطلاق ثمانية فراسخ لعشرين يوما او سبعين دلوا ونحو ذلك يتسامح في العرف بمثل هذا النقص
التي مثلت ينبغي احتساب الكسور القليلة التي يتسامح فيها العرف تماما كالساعة من اليوم واليوم
من الشهر والاسبوع بل الشهر من سنة او سنتين والاصبع من ذراع او شبر او اشبار ا
والذراع والاذرع من الميل والميل من الفراسخ والمد من صاع والواحد من الف ونحو ذلك
واخذ هذه كلها بالدقة والتحقيق لا دليل على ذلك في شيء مما يعد بهم العرف واستعمالهم كلك
قلت اولا ان هذا الكلام يتم لو جعلنا اسماء خاصة من المقادير المقدرة كالاصبع والشبر والذراع
والميل والفرسخ واليوم والشهر والسنة والمد والرطل والصاع ونحو ذلك واما لو كانت المراد
باضافة العدد الى ذلك المقدار حتى تزايد كقولك عشرون شبرا واربعة آلاف ذراع
واربعة وعشرين اصبعا وعشرة امداد والف ماتا رطل وعشرين يوما ونحو ذلك فلا
لانا نرى العرف لا يطلقون على ما نقص من الاذرع واحد انه اربعة آلاف وان اطلقوا عليه
الميل وكذا لو نقص اصبع واحد لا يقال اربعة وعشرين وان قيل عليه الذراع ودعوى ان هذا
الكلام في المكوثات عليه على الاطلاق في غير محله اذ طائفة من هذه التحديدات وردت في الشرع
من القسم الثاني دون الاول بل الغالب ذلك واذ المرجح هذا الكلام في نحو ما الباقي يلحق
بعدم القول بالفصل فان قلت الحاق الموضوع بعدم القول بالفرق فان قلت معلوم ان
هذا ولا وجه قلت غرضي انه لو لم تثبت حقيقة الموضوع من احد الطرفين نفي الحكم يتمسك
بعدم القول بالفرق فان قلت معلوم ان هذا في طرف الملحق به لعدم امكان المسامحة وعدم
جريان طريقة اهل العرف به وفي طرف الملحق معلوم خلافه قلت هذا غير قادح في الحكم با
بالالحاق ما لو ثبت في الخلق الاجتبه وثانيا نقول لا ريب ان المعنى اللغوي في هذه
الالفاظ انما هو ما يوافق المقدار بالتحقيق كما هو المصرح به في كلام اللغويين بل الظا
اطباقهم على ذلك وهذا التوسعة في المقام اما من باب المجاز او النقل والاشتراك
لفظا اذ الاشتراك المعنوي في اللغة معلوم الانتفاء بل الاتحاد بينا نزع فيه ومنازع تحقق
في العرف داخل تحت النقل اذ يكون من باب نقل اسم الجزء على الكلي ولا ريب ان المجا
لو قطعنا النظر عن الامارات اولى من الآخرين كما قرر في محله وثالثا نقول ان الظا
المجازية الاصالة عدم النقل والوضع الجديد وصحة السلب العرفي عن الناقص تبا

در التام منه وعدم اطراد اطلاقه على الناقص في كل مقام وفيه كلام وشيء من ذلك
لا يخفى على المتدبر فاذا ثبت المجازية فالاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يظهر خلافه فان قلت
هذا مجاز شايع وفي ترجيح الحقيقة عليه كلام مشهور واختلاف عظيم قلت يصول الى هذا الحد
ثم مكافئته للحقيقة حتى يتوقف مع عدم القرينة غير مسلمة فضلا عن ترجيحه عليها بل الحق تقديم الحقيقة
والكلام موكول الى محله ورابعا نقول ان الشك على الحكم على شيء محدود دخلفه يقينا دخول
ما يسامح فيه الحد تحقيقا تحت الدليل فيترتب عليه احكامه واما الناقص فلا اقل من الشك
في دخوله فالمرجع القاعدة او الاصل بحسب مقامه نظرا للتشكيك في المطلقات بل هو منها و
ومما شافهنا قررنا ان اكثر هذه التحديدات انما هو لحمل اصل والوسواس ولا ريب ان الحمل
على التحقيق في اصل المقدار حاسم لهذه المادة بخلاف الابتناء على الاخذ بالمحاملات العرفية فلا
تذهل وهذا نظير ما قلنا في القراءة بالنسبة الى هذه التغييرات التي في السنة عوام ا
العرب وخواصهم اذ الترادف ونحو ذلك مقطوع العدم واما المراد من انه تحقيق في
تقريب ان الغالب يعلم منه هذه المقادير مختلفة كالاصبع والشبر والذراع والايام ونحو
ذلك اذ لا يمكن عادة اتفاق الاشخاص في الاصابع والاذرع او الايام وكذا افراده ما اعتبر
اعتبر كالانعام والرضعات والدلاء ونحو ذلك الاوزان بالنظر الى اختلاف الاصحاب بالعدمة
الاحوال واختلاف كيفية الاستعلام والاستعمال وان كان التفاوت قليلا والكيل مما لا يخفى
تفاوته على احد ولا ينفع في ذلك اعتبار مستوى الخلقة او نظيره في غير ذلك لتفاوت
افراد ذلك ايضا عرضا عرضيا لا يدخل تحت ضابطة ولا يقف على رابطة فان كون الابل
والبقر ونحو ذلك وكون رضعة الطفل متوسطة في الصغر والكبر والزيادة والنقصان
الحالات العادية بل العقلية لتساويهما التفاوت افراد النوع لا يصح فهي من هذه الجهة
تقريب ومن الجهة الاولى تحقيق ولذلك سميناه تحقيقا في تقريب ولم نسمه بالعكس
وهذا ايضا من المؤيدات القوية على هذه التحديدات تعبدية قاعدة وليس لمدارك على
الحكم والعلل التي لا تندرج تحت فرد خاص بل يمكن وجوده فيما هو اقل وانقص
فلذا اعتبر الشارع التحديد في جهة حسما لمادة الاختلاف بما ذكر ولم يعتبر في جهة اخرى ارشاد
الى كون ذلك ليس لخصوصية خاصة بل لشيء يوجد في افراد متقاربة وان تفاوت تفاوتا

التمّ التحديد في ذلك والتقريب هنا لعدم ضبط الثاني فان ضبط الكر بالاشبار لسهل عن
ضبط نفس الشبر مع اختلاف افراده مضافا الى ان ضبط الاسافل يستلزم جميع الاعالي
لتلفقها منه فلا يمكن العكس للانكشاف بارد في بعض المقامات بخلاف العرفي بنحو ما وقع
من الحكيم على الاطلاق فلنذكر الثالث في تحديد مفاهيم هذه الالفاظ المستعملة في التحديدات
على ما ثبت عندي بالنقل او بالامارات فنقول اما اليوم فيطلق على معان ثلثة احدها من طلوع
الشمس من الافق الحسي بمعنى كون مركزها فوق الافق او خروج القرص تماما والاول اظهر الى
غروبها فيه على احد الاحتمالين والثاني اقرب وبعبارة اخرى لا يدخل فيه الليل ولا ما
بين الطلوعين الفجر لا له وللشمس وان كنا في هذا المقام بعد ذلك نصور واحتمالات
لكنه كلام اخر وثانيها ذلك المتقدم مع اضافة ما بين طلوع الفجر الصادق وطلوع الشمس
الى ذلك وثالثها اطلاقه على مجموع اليوم والليلة من الطلوع الى الطلوع
ولم اقف على من احتمل الوجه الرابع وهو كونه من طلوع الفجر الكاذب الى الغروب
مع ان ما بين الطلوعين عند اهل التنجيم هو من الفجر الكاذب كما صرحوا به وانما الكلام
في الحقيقة من بين هذه المعاني والحق ان المعنى الثالث مجاز لانه خلاف المتبادر ويصح
السلب عن المجموع المركب وقرينة التقابل بين اليوم والليلة في العرف واللغة ومجرد
الاستعمال لو ثبت لا يفيد الحقيقة مع انه غير ثابت ان الظاهر انه يتخيل من دخول الليل
في بعض استعمالات العرف من باب اللزوم او بالقرينة والحق ان الاستعمال في مثل ذلك
ذلك ايضا في النهار واما دخول الليلة فيعلم من خارج ولم يعهد من كتب اهل اللغة
غير ذلك من الاستعمال واما المعنيان الاولان فالحق ان الثاني حقيقة في العرف واللغة
لانه متبادر منه ولا يصح سلبه عنه ونص اهل اللغة ايضا على ذلك ومقابلة الليل المطلق على
ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر ثم الكلام في الاول هل هو حقيقة ام لا وجهان بل قولان والذي
اراه انه حقيقة شرعية لعدم صحة السلب على الاطلاق ولكنه هل هو على الاشتراك لفظا او معنى
احتمالان والذي يقوى هو الثاني فالوضع للقدر المشترك بين الامرين ولكن استقراء
موارد الشرع يقضي بكون الظاهر المراد باليوم المعنى الثاني كما يظهر بالتتبع حتى اشتهر في السنتهم
اليوم الشرعي ولا يخفى عليك ان هذا في غير ما كان هناك قرينة على الخلاف كالاستيجار

كالاستيجار على عمل فان يوم الاجير من طلوع الشمس بل لو انكر منه ايضا في الجملة فلا باس نظرا الى
ان الاطلاق كما يأتي ينصرف الى المعتاد وهو فيه كذلك وقد يكون يجتمع فيه الجهتان كيوم ا
التراويح فان الشرعية تقضي بكونه يوم الصوم وتعلقه بالعمل يقتضي بكونه يوم الاجير
وتقويا فيه جانب الشرع تغليبا للتعبد وعملا بالمتيقن بعد جريان استصحاب النجاسة واما
اليوم والليلة فلا خفاء في معناه واما الشهر فيستعمل في معان ثلثة احدها الشهر الشمسي وهو مدة
سير الشمس في احد البروج الاثني عشر فقد يكون ثلثين وقد يزيد بواحد وقد يزيد باثنين
وهذا الاطلاق مجاز غير متبادر من الاطلاق ويصح سلبه عنه ولم يثبت هذا المعنى في اللغة و
والعرف انه وانما هو اصطلاح من اهل التنجيم وثانيها الاطلاق على ثلثين يوما وهو المسمى
بالشهر العددي وثالثها الاطلاق على ما بين الهلالين واتفق ثلثين او نقص واحد والكلام
في انه هل هو حقيقة فيهما او في احدهما دون الاخر وعلى الاول هل هو بالاشتراك على معنى او على
سبيل التشكيك نظرا للمجاز او الاشتراك وتبادر الفرد المشترك وعدم صحة السلب عنهما
لكن الفرد المتبادر منه هو الهلالي فيحمل اطلاقه عليه ما لم تكن هناك قرينة على العددي
اما الاخر وسياتي في باب اللوازم الاحكام ما يتضح هذا المطلب والسنة والعام والحول
بمعنى واحد وان كان لكل منها مناسبة في الاشتقاق لا حاجة لنا في ذكرها وشان الفقيه
تتبع ما يقتضيه العرف نعم السنة في اللغة من اول يوم عددية الى مثله وقيل ان العام لا يكون
شتاء وصيفا فانه يكون لبعض منه من السنة ولا فائدة في ذلك لانه مهجور في العرف على الظاهر والمراد
بالثلثة ما عرفت في معنى السنة نعم الكلام في ان مثل ذلك اليوم في اي شيء هل بالنسبة الى
الشهور بمعنى انه من العاشر ليتعدى الى العاشر منه او بالنسبة الى الفصول بمعنى ان العاشر
لفصل الربيع الى العاشر منه وان تغير بحسب الشهر فالاول هو السنة الهلالية والثاني هو
السنة الشمسية واما احتمال كون السنة عددية بمعنى كونها ثلث مائة وستين يوما لا زائدا
ولا ناقصا فهو قضية الشهر العددي اذ ثبت ان السنة اثنا عشر شهرا وتعريف السنة بهذه
العبارة لم اجد في اللغة نعم هو معروف عند الناس بناء على ان الشهر يطلق على معان
ثلثة فتكون السنة كذلك اذ هو اثنا عشر شهرا باي معنى فرض فيكون هناك سنة عددية وهل
هو حقيقة في الكل على الاشتراك والتشكيك او في بعضها دون الاخر وجوه والذي

اراد ان العددية بخصوصها ليست حقيقية بل اطلاقها عليها لوجود الهلال في ضمنها واما
الاول لان هو حقيقة فيهما على التشكيك والمتبادر الهلال في لغلبة الاستعمال فينبغي حمل ما خلا
عن القرينة عليه في النصوص اذ في المعاملات المشروطة ولزوم الزكوة بحلول الثاني
عشر وان لم يتم ليس لتغير في المحلول بل انما هو حكم ثبت بالدليل الخاص ولا يخفى من مناسبة الا
ثم ما الكر على ما حققنا في الصريح الف ومائتا رطل بالعراقي ووزنا واثنان واربعون
شبرا او سبعة وثمان متساوية الاضلاع كل منهما شبر الا ثمن واحد منها او ثلث كل بعد اما صحيح
بالمساحة والمراد ببلوغ تكسيره الى ذلك اشتماله على ثلثة واربعين بحيث اخاما لحيطت به
مربعات متساوية الاضلاع كل منها شبر الا ثمن واحد منها ثم ان كل بعد اما صحيح او كسر او ملفق
منهما فالاحتمالات سبعة وعشرون ورفع الكسر في الكل لا يبلغ الكر مع الصحة فقط يضرب
احدهما في الثاني والحاصل في الثالث فان نقص عما ذكر فليس بكر مع اشتمال الطرفين
على الصحيح والكسر تضرب مجنس احدهما في مجنس الاخر وتخرج احد الكسرين في مخرج الاخر
وتثبت الحاصل من الاول الى الثاني وان لم يكن اول فبالقسمة يتم العمل ومع صحة احدهما
فقط وكسر الاخر كل تضرب الصحيح في صورة الكسر وتثبت الحاصل الى مخرجه او تقسمه كما مر
ومع التلفيق في احدهما وصحة في مقابلة تضرب المجنس الاول على الثاني وتتم بنسبة
او قسمة ومع الكسر تضرب المجنس منه في صورة والمخرجين احدهما في الاخر فتقسم او تنسب
بين الحاصلين والخارج هو المطلوب فلبين فيه في هذا الضابطة ان شئت تفصيلا
في الكلام في طريقة الضبط والمحاسبة فعليك بالمراجعة الى ما كتبه شيخنا بهاء الدين في حبل
المتين والرطل بالكسر والفتح معيار يوزن به وهو بالعراقي مائة وثلثاه بالصيرفي
وبالمن التبريزي ست مائة مثقال يكون ثامنة وستة وثلثون منا ونصف من وا
رطل ونصف بالعراقي مائة وخمسة وتسعون درهما والمكي رطلان بالعراقي والذي
افهمناه من استقراء موارد الفقهاء ان الرطل حيث يطلق في الاخبار يراد به العراقي فعليك
بالتتبع فلنحمل عليه ما لم تقم قرينة على خلافه ويؤيد ذلك الخبر في السر الذي ينبذ فيه التمر
للشرب والوضوء ولم تقدر الماء فيما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك فقلت
باي الارطال فقال بارطال مكيال العراق ثم للصاع تسعة ارطال بالعراقي وستة

وستة بالمدني واربعة ونصف بالمكي فيكون الفا ومائة وسبعين درهما كل عشرة سبع
مثاقيل شرعية وخمسة وربع مثاقيل صيرفي لكن في مكاتبة جعفر بن ابراهيم الى ابي الحسن واخبرني
معنى الصاع يكون بالوزن الفا ومائتين وسبعين وزنة الجرة بالوزن يعني دراهم والمد
بضم والتشديد ربع الصاع لانه اربعة امداد وما في الخبران صاع النبي كان خمسة امداد
محمول على شيء مخصوص والا فالصاع المعروف في زمانه اربعة امداد على ما ثبت بالنقل
المعتبر والدينار واحد الدنانير واصله دنار بالتشديد فابدل ومعناه مثقال من ذهب
ولعل المراد في الفقه من المثقال الا الشرعي وهو عشرون قيراطا والقيراط ثلث حبات من
شعير كل عبارة عن ثلث حبات من الارز فيكون بالشعيرات ستون حبة وبالارز مائة
وثمانون حبة وبعض ابن الاثير ان الدينار وعلى هذا الحساب يكون الذهب الصنمي وهو
المسمى بالجاغلو اعلى الظاهر وهو بالاعتبار الصحيح ثلثة ارباع المثقال الصيرفي والدرهم عشرة
منه سبع مثاقيل شرعية وهو المضروب من الفضة وهو ستة دوانيق توازن نصف
مثقال وخمسة وثمانية واربعين حبة شعيرا فكان فقيل ان في الجاهلية كان الدرهم مختلفا
بعضها خفافا وهي الطبرية وبعضها ثقالا كل درهم ثمانية دوانيق وكانت تسمى العربية والبغلية
نسبة الى راس البغل ملك من الملوك فجمع الخفيف والثقيل وجعلا درهمين متساويين
كل درهم ستة دوانيق وقيل ان عمر فعل ذلك حيث طلب جباية الخراج بالوزن الثقيل
فصعب على الرعية والشبر بالكسر مسافة ما بين طرفي الخنصر والابهام بالتفريج المعتاد ويراد
شبر مستوي الخلقة وان تفاوتت افراده اتم وقد عقبته والذراع من المرفق الى اطراف
الاصابع وهو ست قبضات كل قبضة اربع اصابع كل اصبع سبع شعيرات مثلا
الاكبر في الشبر المنصوص وقيل ست عرض كل شعيرة سبع شعيرات من شعر البرذون والقدم
في باب الوقت يراد به سبع قامة الشخص والمثل والمثلان تمامها وضعفها اخذ ذلك من
الانسان فان قامته سبعة اقدام بقدم نفسه في مستوي الخلقة والمراد ببلوغ الظل ذلك
على ما اخفاه في اوقات الحياض المرتفعة في الشرع بلوغ الظل الحادث بعد الزوال او مع ما كان
بعد انعدام او بعد غاية الى ذلك لا مجموع الموجود والحادث والميل ثلث الفرسخ اربع
الاف ذراع على الاصح وقرب عند تحديده في كلام العرب بقدر مد البصر كان للمغرب الخ

اذ لو فرض ذلك في رضخ البئر عن تلال ووهاد ومن دون تسطيح عاد صح يقارب ذلك
جدا وليس المراد منه بعد البصر بمرئية الشباح اذ قد يكون ذلك ان يدنو من اربعة فراسخ بل الظاهر على
الحس بصورة النوعية وعلى هذا فالفرسخ ثلثة اميال اثنى عشر الف ذراع او قد يقدر
ثلث مرات الرابع قد تقدم سابقا ان المكسور والناقص لا يعتد به في الترجيحات لما ستحققه
لكن بقي الكلام في ان المنكسر من يوم او شهر او سنة هل يكون يلغى في الحكم فيراد القدر المعتبر
من الايام الصحاح اولا بل يعتبر التلفيق في جميع ما عددناه من الاحكام المتعلقة بالزمان من
ايام الخيار والعدة والاستبراء وايام الدم والطهر ونظائرها وجهان ومنشاء المسألة ان
هل اليوم مثلا حقيقة في الملفق من الاثنين وكذا الشهر والسنة في وجه الآن الكلام في
الاخيرين ضعيف من جهة كون الشهر على ما قرر حقيقة في ثلثين يوما والسنة في عدد مثل يوم
عددية ولا يدور ان مدار هلال او سير شمس ونحو ذلك حتى الجزم فيهما الانكسار والتلفيق
بالنسبة الى انفسهما نعم يحصل لهما الكسر باعتبار اليوم فان انكار ذكر لهما فالكلام فيهما
الكلام فيه نعم لو قلنا بان الشهر عبارة عما بين الهلالين يجيء فيه هذا الكلام كما انه لو
قلنا في السنة باعتبار خصوصية كما سر للاشارة اليه في العام جار فجرى فيه هذا الكلام ونحوه
لو اعتبر الشهر والسنة ملفقا مع تخلل الفصل بين الشقين ويجيء لذلك توضيح في اللاحق
والحاصل هل اطلاق هذه الالفاظ على الملفق من الشقين على فرض امكان التلفيق
حقيقة او مجاز فعلى الاول فهل هو على التواطي والتشكيك وجوه ثلثة فعلى التواطي
كلام في اعتبار التلفيق في جميع ذلك وعلى الاخيرين لا دليل عليه وهو على المجازية واضح
وعلى التشكيك من جهة انصراف الالفاظ على الفرد المتبادر كما لا يخفى والذي اراه ان
مقتضى الاذادة مارة وطريقة العرف الجارية ومقتضى القاعدة اللفظية الافرادية عدم
التلفيق فيسقط المنكسر ويجب من اليوم التام ونظيره في الشهر والسنة على فرض ذلك ولكن
الكلام في الجهات التركيبية المتولدة من اضافة الافعال وجمع الايام والشهور ونحو ذلك
ويجيء فيه البحث عن قريب على تقدير ثبوت التلفيق حقيقة في وجه او قرينة على الاصح فهل
المراد بالتلفيق اعتبار مقدار ما مضى من اليوم المنكسر من اليوم الاخر او اعتبار بقاء
الزمان من اليوم الى اليوم الاخر كمقدار بقائه من المنكسر او ملاحظة مقدار نسبة

نسبته الى اليوم الاخر كنسبة ذلك المقدار الى اليوم المنكسر وجوه ثلثة وتظهر الثمرة في نقصان
الايام وزيادتها ففي ثلثة ايام الخيار الحيوان مثلا لو فرضنا وقوع البيع بعد اربع
ساعات من طلوع الشمس في يوم مقداره اثنى عشر ساعة كليلة فيكون اليوم الثاني اثنى
عشر ودقيقتين واليوم الثالث اثنى عشر واربع دقايق والرابع اثنى عشر وست دقايق
فعلى الوجه الاول ينتهي بقاء الخيار في اليوم الرابع الى مضي اربع ساعات من النهار وان
بقي لليلة ثمانية وست دقايق وعلى الوجه الثاني يبقى الخيار الى اربع ساعات وست
دقايق ليكون الباقي ثمانية كيوم البيع وعلى الوجه الثالث يبقى الخيار الى اربع ساعات
ودقيقتين اذ الذي مضى من يوم البيع اربع ساعات وهو ثلث بالنسبة الى اثنى عشر
فيعتبر ثلث اليوم الرابع وهو اربع ودقيقتان ونظير ذلك لو كان نقص اليوم ست دقايق
وقس على ذلك ساير الفروض في الايام المختلفة وتلفيق النهار من الليل وبالعكس فيما
يحتاج الى ذلك والذي تساعده العرف اعتبار الوجه الثالث اذ لا يفهمون من قول
القائل بقيت ثلثة ايام في البلد الفلاني مع انكسار احدها او قول القائل خذ من ا
اليوم الآتي بمقدار المنكسر من هذا اليوم الى نصف ذلك اليوم او من ثلثه الى
ثلثه وليس لاحد ان يقول لو بقي في بلد من نصف نهار الى نصف النهار الرابع بقيت
يوما ملفقا تاما الا انه على تقدير نقص اليوم الثاني صار هذا ينقص بدقيقة او اني بقيت يوما
ودقيقة على تقدير الزيادة بل يعد هذا يوما ملفقا تاما والسر فيه ان الحاق تلفيق اليوم
باليوم الزائد حتى ينقص والحاقه باليوم الناقص حتى يزيد لا دليل عليه بل لا يفهم من معنى
التلفيق الا ظهور مركب بما بين الطرفين من وجه ومناسبتهما من اخر كتركيب المر من الحلو
الحامض فاليوم الملفق ينقص عن اطولهما ويزيد عن اقصرهما فتدبر فانه كلام ليس عليه
غبار الخامس فيما يلزم هذه الحدود والتحقيقات قد عرفت مما مضى ان اليوم حقيقة في النهار
وليس الليل داخلا في معناه الا في وجه ضعيف جدا فلو قال الشرع ثلثة ايام كذا مثلا او
اربعين يوما للاستبراء فمعناه اعتبار النهار دون الليالي لكن اللازم من هذا التركيب
دخول الليالي المتوسطة في ذلك دون الليلة الاولى والاخيرة فان المتبادر من قوله خيار
الحيوان ثلثة ايام للمشتري دخول الليلتين الواقعتين بعد الاول والثاني ذلك في الحكم

وهذا من لوازم التركيب ولا يتخيل ان الخيار في اليوم دون الليلة ونحو ذلك في نحو الاقامة
فان المتبادر من قوله الان سوى عشرة ايام دخول تسع ليال بينها وليس المعنى اقامة ايامها وان
ساق بلياليها ومن يقول بان الليلة داخل في اللفظ يجيء فيه وجوه ثلثة احدها ادخال الليل
السابقة ايضا في ذلك يتم حتى تتم ثلث ليال وثانيها ادخال الليلة اللاحقة لاخر اليوم لعين كما
وثالثها ادخال السابقة ان قلنا بان الليل مقدم على النهار عملا بالعرف وادخال اللاحقة ان قلنا
بان العكس عملا بالشرع كما حقق في محله ويحتمل ايضا التخيير لعدم الترجيح ويحتمل ادخال السابقة
ان اعتبر ابتداء الشيء المحدود من الليل واللاحقة ان ابتدء من النهار احتمل ايضا سقوط الليلة
الواحدة في الثاني ويجيء على هذا القول التلفيق في الكل على ما قررناه في النهار لو اتفق ا
البدء في وسط الليل وللبحث في هذا المقام مجال واسع والعمدة في النظر التنبه على الضوابط
وللتنقيح مقام اخر وقد يلزم التركيب ايضا دخول الليالي بعدد الايام لا من جانب اللفظ
كما ذكرناه بل من الوجود الخارج كما لو اتفق بيع او نية الاقامة والتولد والموت او الطلاق
او نحو ذلك من اول الليل في اول الاول فانه يدخل الليلة الاولى ايضا في عدد الايام لتوقف
مضي الايام المعتبرة على وجود الليالي في الخارج وهو منشاء الالتزام وكما لو اتفق احد
هذه الامور في وسط النهار وقلنا بالتلفيق فانه يكون الليالي بعدد الايام لكنه يكون الليالي
تامة والايام ملفقة وقد يدخل نصف ليل او يزيد او ينقص لو وقع شيء من ذلك في
الاثناء ولذلك اعتبر جماعة من الاصحاب في هذه التحديدات الليالي المتوسطة ولم يلتفتوا
الى غيرها لما عرفت من دخولها في اصل مدلول الخطاب لعدم الانفكاك من المهية
ودخول ما ذكر هناك في بعض المصاديق للزومه للوجود الخارج في بعض الاحيان وليس
غرضهم من تخصيص الدخول بالمتوسطات ما عداها من الحكم وان فرض كما فرضناه فلا
تذهل وقد عرفت ايضا ان اطلاق الشهر يحمل على الهلالي لكن لو وقع ما حدد بالشهور
من اجل البيع او عدة او شرط او نحو ذلك في اثناء الشهر فللاصحاب في ذلك وجوه
ثلثة والمعروف في ذلك المقطع بعدم احتساب الناقص كاملا وعدم سقوط هذا الناقص
من الاعتبار ومحو حق يحتسب بعده شهورا هلالية تامة اما بقرينة المقام او لكون الغالب
التلفيق فلا من ضم هذا الناقص الى ما بعده فمن زعم ان هذا قرينة على عدم ارادة الشهور

الشهور الهلالية اصلا لعدم امكان وجودها من حين وقوع الواقعة في اثناء الشهر
فالمعتبر ان اطلاق اللفظ اعتبر كلها عددية لم يعتبر الهلالي ومن زعم ان المتبادر
الهلالي الا ان تقوم قرينة على غيره سواء جعلنا ذلك مجازا او فردا غير متبادر وادعى
الاقتصار في الخروج عن القاعدة الى المتيقن ادعى ان الشهور الهلالية الاتية التامة الا دليل
على اعتبارها عددية نعم هذا المنكسر يعتبر لدليل على عدم سقوطه بل لزوم انضمامه
عرفا انه لا يمكن كونه هلاليا حملناه على معنى اخر واعتبرنا فيه التلفيق كما هو طريقة المتكلم
لكن لهم هنا طريقتين احدهما تتميم الشهر الناقص من الاخر معتدا بما مضى منه فيمكن ان يكون
ثلثين لو هل الهلال الاول بعده وان يكون تسعة وعشرين لو نقص بيوم من اخره ولعل الوجه
في ذلك تبادر هذا الفرض من الاطلاق فان قول القائل في اليوم الثاني عشر من رجب في
طلوع الشمس اجرتك هذه الدار من يوم منا هذا الى ستة اشهر لا يفهم منه الا الى الثاني
عشر من المحرم وقت طلوع الشمس وان كان شهر رجب ناقصا بيوم وثانيهما تكميل الناقص
ثلثين ففي هذا الفرض يحصل اليوم الثاني عشر ايضا في مدة الاجارة لو كان شهر رجب ناقصا
كما اختاره اساطين اصحابنا والوجه في ذلك بعد العلم باحتساب الناقص الخروج عن
اللفظ في ذلك الشهر خاصة على العددي فانه اما معنى مجازي او فرد غير متبادر كما عرفناه
مع القرينة على عدم ارادة الهلالي لعدم امكانه في المنكسر حمله على العددي وهو ثلثون تماما
الناقص بمقدار ما مضى فقد يكون تسعة وعشرين مع انه ليس بشهر هلاليا ولا عدديا
ذكره اما مجازا وابعد المجازين ولا يسمى في العرف تسعة وعشرين يوما شهرا اصلا وهذا الذي
قوي متين اقلم يعارضه المتبادر العرفي في المعاني التركيبية وفي باب التلفيق فانه قد يستفاد
من المركب معنى لا ينطبق على قواعد المفردات كما ذكرناه في جواب ابن جني حيث زعم ان اغلب
اللغة مجازات فنقول بعد ما قررناه من كون التلفيق على خلاف القاعدة بالنظر الى اللفظ المفرد
هل هناك ضابط كلي من قرينة حالية على ارادة الملفق من هذه التراكيب مثل قول الشارع
في التراوح والنضاح او مسافة القصر بريدين ذهابا او رجوعا يوما او مسيرة يوم وكما في قوله اقل
الحيض والانظار المثبتة للموت والرباط وخيار الحيوان والمصراة والتاخير ومهلة الشفيع
في احضار الثمن ثلثة ايام ونظير ذلك لو فرض زيادة المدة وقوله ينزف اللفظ حولا او
بنزح عشرين دلوا او خمس من الابل شاة والدية مائة بعير هل هي تشمل النزح والرضاع

٦٣ او صيرة نصفي يوم او اليومان التامين مع نصفي يومين في الثلثة او التعريف نصفي سنة
مع انفصالهما او كفاية اربعين نصفا من دلو او لزوم الشاة في عشرة من الابل مشتركة بين اثنين
او كفاية اعطاء النصف لمشاع من صاع تمر مع نحو ذلك فيما لو تعلق بشيء من ذلك ونحو نذر
وشبهه لانه يحتمل حط او يقين مما القرائن الخاصة ولا ندعي ظهورها بحيث الاصل عدم وجوه ما يدل
على دخول الملفق على الاطلاق نعم لو دل قرينة على عدم خروج المنكسر عن الحكم وعدم زيادة
على ذلك كما هو الظ في الحيض والطهر وخيار الحيوان ومهلة الشفيع ونصاب الانعام بعد
التامل التام فلا باس بالدخول والا فيهما عدا ذلك فالاصل عدم ترتب الاثار بعد عدم
الدخول تحت اللفظ وعليك بملاحظة ادلة المقامات في التحديد حتى يظهر لك جلية الحال
ضابطة ما لم يرد تحديد في الشرع سواء كان اصل التعبير من الشارع او من المكلفين في معاملاتهم
من عقد او ايقاع قسمان احدهما ما اعتبر فيه الاعتبار من الشرع او تحقق عنوان الحكم الذي
من الشرع وثانيهما ما لم يثبت فيه خصوص الاعتبار فالاول فمنه دلو البئر ومخرج الاحداث وتحقق العادة
للحيض والنفاس والماكول والملبوس في سجود الصلوة والكيل والوزن في المعاوضات ونحوها
وتوابع متعلقات العقود كالتوابع للمبيع والعين المستاجرة ونقود المعاملة والمرض والبول
في الفراش والاباق في كونها عيبا وفي كون الشيء مكيلا او موزونا في تحقق الربا ولزوم العلم
به لك في صحة المعاملة وانصراف اطلاق اللفظ اليه وفيه بحثان احدهما ان الاعتياد بعد
اعتباره في معنى اللفظ او في لحوق الحكم الاضافي الدليل اليه او قيام القرينة عليه باي شيء
يحصل فنقول لا بحث في ان العادة ليس لها حقيقة في الشرع غير ما هو معناه لغة وعرفا لاصالة
عدم النقل ولم يرد عن احد ايضا وما ورد في الاخبار في باب الحيض من التحديد كما ذكرنا مستند
لا يدل او لا على نقل معنى اللفظ بل انما هو تحديد لما يلحقه احكام العادة من الاقراء وان لم يطلق
عليه اسم العادة حقيقة وبعبارة نقول ان تحديد الشارع هناك ليس لتحقق معنى اللفظ وصدقه
بمجرد حصول ذلك الحد بل لما كان حكم المعتادة الرجوع الى عادتها وكانت العادة امرا عرفيا
لا تنضبط سيما مع ان المكلف هناك النساء اللاتي ليس لهن ادراك للهيئات الخفية بالرجوع
كيف وقد اضطرب في مثل ذلك اجلة العلماء المتفحصين وكان التكليف منوطا باحكامها من
العبادات من صلوة وصوم وقراءة ودخول مسجد ونظائر ذلك مضافا الى حقوق الاخر
اراد الشارع اعطاء ضابط في ذلك للتسهيل على مقتضى ما قرب الينا في اصل التحديد في الشرع

في الشرع والحاصل ان حقيقة الاعتياد كاشفة عن كون ما زاد على العادة حيضا الا العادة
التي جعلت بالشرع واعتبار ذلك من الشارع تعبد في قاعدة كما استثناء سابقا وثانيا نقول
هذا تحديد للايام الاقراء وايام الحيض ولفظ العادة اصطلاح لم يستعمل الا نادرا والحديث
اللفظ لبيان مهية العادة وثالثا نقول ان كون ذلك معنى العادة في الحيض لا يدل على كونه
بهذا المعنى في كل مكان وكونه كاشفا عن الحقيقة مم ورابعا نقول على فرض تسليم هذا المعنى
يفيد ان لفظ العادة متى ما اطلقه الشرع يراد به تلك مرة ولا ينفع ذلك فيما جاء فيه
اعتبار العادة من اطلاق الالفاظ وانصرافها فانه ينصرف الى المعتاد العرفي دون ما جعله الشرع
عادة فاذا لم يكن كك فنقول لا كلام في عدم تحقق العادة المرة الواحدة لان المتبادر خلافه
ويصح سلبه عنه ويرده مادة اللفظ لاعتبار معنى العود في اشتقاقه واما المرتان فقطع جماعة من
اصحابنا منهم شيخنا الشهيد في عدم عز البول في الفراش الحصول به لانه عود فهو داخل تحت
العادة اذ هو يعني ما يعود به تكرر ولما دل في باب الحيض ان لو رات الدم اياما معلومة
مرتين فاذا جاء الدم بعد ذلك عدة ايام سواء فتلك ايامها وليس هذا الا تحقق معنى العادة
اذ في النصوص بيان من لها عادة وايام معلومة بتلك العبادة فلا تتداخل حصول صيغة
الحيض فهذا المعنى غير ثابتة ولان العرف يطلق العادة بعد المرتين ولا ذلك اراه علم الصدق
عرفا بمجرد المرتين وكون الحيض كك لا يدل على العرف ما ذكرناه في صدر البحث وكون اشتقاقه
من العود لا يدل على كون كل عود عادة الحيوان اعتبار الملكة والاستعداد في مفهومها
نعم يدل على عدم صدقه بمرة والعودة يراد مذهب من قال بتحقق بالواحدة في
الحيض واما الثلاث فهو ظ الاكثر في تحقق العادة وهو محل الامرين احدهما كون الثالث
كاشفة عن تحقق العادة بالثانية وثانيهما كونها تافلو من زمان تحققها الفرق بين الاول
والمرتين ان تحقق بمجرد المرتين لا يحكم بحصول العادة على الكشف بمعنى انه يشترط في صدق
العادة بالثانية لحوق الثالثة وليس للثالثة مدخلية بل التقييد داخل وان كان القيد
خارجا وبعبارة اخرى تعقب الثالثة للثانية شرط في صدق العادة بالثانية وافتراق الثاني
عليه لا يحتاج الى بيان ولا الذي اراه صدق العرف في الثالثة على طريق النقل بمجرد الثالث
الاظهر صدق العادة الا ان ظ جمع من فقهائنا الاكتفاء بها وثانيهما ان المدار حصول

العادة في كل زمان ومكان او في مكان واحد في زمن واحد وعلى الثاني هل يستوي الحكم بذلك
الى الحال او يتحقق في مورده خاصة وعلى التقادير هل يدور الحكم مدار الاعتياد وجودا وعدما
وبالحصول يحصل وبالعدم ينعدم او يدور مدار وجود الخاصة بمعنى انه متى تحقق تعلق
الحكم ولا اثر وان زال وتنقيح البحث ان العادة بنفسها لو جعلت في كلام الش موضوعا
كما في الحيض والنفاس والتوابع في العقود وفي نقود المعاملة وعيب المرض والبول
والاباق وانصراف الكيل والوزن الى المعتاد ونظائر ذلك ومرادنا بكونه مناط الحكم
ولحوق مفتاح الدار والاغلاق في بيعها وثياب المملوك في بيعه ولحوق القتب والزمام
ونحو ذلك في اجارة البغل وفي انصراف اطلاق النقل او البيع بدار التوكيل في معاملة الى
الغالب وفي صدق العيب بهذه الانجماب اذ الواحدة لا تعد عيبا وفي انصراف الثمن الى النقدين
او نحو ذلك الى المعتاد وفي لزوم نفقة المصاحب وكيفية عمل العامل في المساقات ونحوه
وحفظ الودايع وبعبارة اخرى يريد كون العادة سببا لجعل حكم او صرف لفظ الى معنى
فهناك يدور الحكم مدار الاعتياد في زمانه ومكانه ونوعه وجنسه وكل امر يتنوع عادة
نفسها وان تغيرت فالحكم لاحقه كل لفظ من الالفاظ المذكورة وتابع من التوابع يجيء
باطلاق اللفظ وايقاع المعاملة في ذلك وكلما تغيرت العادة في شيء من ذلك
تغير ومن طريق تحريرها المسئلة علم الوجه في ذلك اذ لا ريب في زوال المعلول بزوال سببه
من هذه الحيثية وجود سبب اخر لا دخل له في محل البحث وفي قواعد الش ان في اعتبار
العرف الخاص تردد كاعتياد قوم قطع الثمرة قبل الانتهاء والحكم بحله بعد العادة ولو كان
اعتبار الاعتياد في موضع الحكم بمعنى تعلق الخطاب عن الش باللفظ وانصراف ذلك اللفظ
الى المعتاد لان العادة سبب في ذلك الحكم بل العلة لا نعلمها او نعلم انها غير العادة لكن
تعلق بموضوع شايع معتاد كقول الش لا تسجد الا على ماكول او على ملبوس او في نفقة الزوجة
والاقارب والمملوك اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون وتحريم الربوا في المكيل
والموزون ويجب نزح عشر دلاء عن البئر وينقض الوضوء ما خرج من المخرجين وغير
ذلك مما علق الش عليه الحكم وانصرف الى المعتاد نحو مسئلة المستوي الخلقة الملحوق
من الاطلاقات فانصراف التحديدات عليه اليه فهنا وجوه احدها ملاحظة المعتاد

المعتاد في زمان الش في جميع ما ذكر نظرا الى ان عنوان الحكم هو ذلك ومجرد اعتبار وصف معه
قابل للتغير والتبدل بحسب الازمان والاوقات لا يوجب التقيد للموضوع بالوصف كما ان
الدينار والدرهم والرطل ونظائر ذلك من الذوات التي لو يؤخذ فيها وصف يراد بها
ما في زمن الش وكذا الاوزان ولا يتمشى على ما في هذا الزمان وكذا في الملبوس والمكيل
والخارج ونحو ذلك مما اعتبر بلفظ الوصف فيعم الحكم في ذلك الموضوع لكل زمان ومكان وان
تبدل الوصف او لم يكن في ذلك الوصف في مكان اصلا ولا عبرة بما يتجدد غير الوصف
في زمان اخر او كان غير الوصف في مكان في مكان اخر وثانيها الفرق بين الذوات والموصوفات
بان اعتبار الوصف يشعر بكون ذلك علة في ذلك الحكم في الجملة فكلما كان هذا الوصف متحققا دائر
ولو في بعض الامكنة فهو داخل تحت اللفظ سواء كان في زمن الشرع او غيره لان عنوان
الحكم انما هو المشتق والمشتق يصدق على كل فرد وجد فيه في الخارج فصار من الافراد الغالبة
اذ ليس معناه ما تلبس بهذا الوصف في الغالب المعتاد والفرض تحقق القيدين معا وكلما
زال احد الامرين او انتفى بان يكون موصوفا غير غالب وغالبا غير موصوف ينتفي الحكم في ذلك
لانتفاء الاسم والعنوان ومجرد كونه كذلك في زمن الش او مكانه لا يقتضي العموم ثالثها
ما وجد من الافراد ثالث الش وان تغير بعد ذلك اوصافهم اخذا بالحكم باعتبار الذات وكون
الوصف مورد الابتداء قيد ولاعتبار غير ذلك من الافراد ايما تحقق فيها الوصف التام
غير الوصف للعلة المستفادة من تعليق الحكم عليه جعل الوصف مثبتا في غيرها في زمن الش
لا نافيا لما في زمنه اذا تغير وصفه جمعا بين الموردين في الوصف والعلة وتعميم الحكم لكل الا
ورابعها عموم الحكم في المكان دون الزمان بمعنى ان المعتاد في زمن الشرع في اي مقام
كان يجري حكمه بالنسبة الى الجميع لعموم اللفظ لكل ما تحقق فيه الوصف والاعتياد دون
الحكم لكافة المكلفين بالخطاب او بقاعدة الاشتراك واما الزمان فلا بمعنى ان ما حصل فيه
الوصف في الازمنة المتاخرة في مكان خاص وعام لا يلحقه الحكم عموما ولا خصوصا نعم
ما ثبت في زمان الش لحقه الحكم فيه ما دام الوصف باق ولو في مكان كل من الامكنة و
خامسها عموم الحكم في الزمان بمعنى ان كل زمان تجدد فيه الوصف فهو داخل تحت
الحكم لعموم العلة ولا يعم غير مكان اعتياده فقول الش لا تسجد على ملبوس ولا ماكول معناه

كلما وجد شيء متصف باحدهما فاى زمان كان حكم المنع عن السجود بالنظر الى المكان الذى حصل
فيه الوصف والاعتياد دون غيرهم فيكون مكلفا بكل معادة نفس وجود احدها او سادسها
عموم الحكم لكل زمان وكل مكان مع عدم دوران الحكم مدار الوصف عدا فكلما تحقق فيه
الوصف فى اى زمان واى مكان لحق الحكم وعم المكلفين فى الازمنة وان زال الوصف بعد ذلك
اثباتا للحكم فى ذلك باستنباط العلية فى الاثبات فيعم كل زمان بقاعدة الاشتراك فيعم كل مكان
وابقائه بعد زوال الوصف بالاستصحاب لعدم ثبوت العلية فى العدم والظاهر من كلمة الاصحاب اعتبار
الوجه الخامس فى النفقات واعتبار الوجه الثانى فى السجدة على الماكول والملبوس واعتبار الوجه
الثالث فى الربا فى الكيل والوزن ويظهر من بعضهم وجوه اخر فى ذلك بنبغى تاسيس الضابط فى
ذلك وخروج بعض الافراد بدليل خاص غير قادح فنقول اما الذوات كالعلوى والبقة والرجل
والحنطة ونحو ذلك فالاقوى اتباع المعتاد الغالب فى ذلك بحسب كل زمان ومكان بحسب
اهله واحتمال لزوم الترجيح بل لو معتاد فى زمن الخطاب وغسل الاعضاء والمساحة بشبر او ذراع
معاصر لزمن الخطاب لحصول الاعضاء ما اعتيد فى هذا الزمان الوقت القصر والصغر عن ذلك
بعيد جدا وليس ذلك لعدم الانصراف الى المتعارف بل لان التكليف بالذات المتعارف فيكون
كل مكلفا على حسب متعارف زمانه ومكانه ولا يتخيل متخيل انه على هذا يلزم مثله فى الارطال
والموازين والدراهم ونحو ذلك لان كلامنا فى الكلى المتعارف الافراد لا فى اللفظ المختلف
المعانى فان اشتراك اللفظ او نقله من معنى الى اخر لا يوجب اجراء المعنى الاخير عما اراده
الشارع وبالجملة الكلام فى الذوات بعض اسماء الاجناس التى لها افراد متعارفة فى الازمنة وان
كان المتعارف من افراد الحنطة والجبل مثلا فى زمان غير ما هو المتعارف فى زمان اخر ويدل
على هذا المعنى طريقة اهل العرف واصحابنا فى ابواب الفقه حيث دونها مدار المتعارف
فى الذوات ولم يذكر احد كونه فردا متعارفا فى زمن الشارع فان قلت هذا البناء منهم اتكال
على عدم تغير الافراد المتعارفة الشايعة فى الذوات ولو ثبت التغير لاعتبروا بالمعتاد فى
زمن الشرع قلت مع ان ذلك لا يمكن فى مثل حلو البئر ونظايره خلاف ظاهر كلامهم بل ظاهرهم
كفاية التعارف اليوم والسر تعلق التكاليف بالطبايع فى ضمن الفرد المتعارف وقد حصل
وتعارفه فى زمن الشرع لا دخل له فى ذلك واما ما اعتبر فيه الاوصاف التى تختلف بحسب الزمان

الزمان والمكان فالحق فيه عموم الحكم لاهل كل مكان بعد صدق الموضوع فمجرد كون الشيء ماكولا
وملبوسا او مكيلا او موزونا معتادا فى احد الامكنة يوجب صدق الموضوع فمجرد كون الشيء ماكولا و
ملبوسا او مكيلا وموزونا معتادا فى احد الامكنة يوجب صدق هذه الاسماء والعرض
صارف الى اعتبار اشخاص مخصوصة او بلدان كذلك فاذا صدق هذه الالفاظ تعلق على كافة
المكلفين بقاعدة الاشتراك فى التكليف الا اذا دل دليل من خارج على التخصيص والحاجب
الزمان فلا كلام فى دخول ما وصل فيه الى الوصف فى زمن الخطاب ولو فى مكان ما دام
باقيا على هذا الوصف لا كلام فى خروج ما تجدد واتصف بعد زمن الشارع بعد زوال الوصف
عنه لان المعتبر اما الذات المدلول عليه بخطاب الشارع وليس الا المعتاد فى زمانه بذلك الوصف
واما عليه الوصف المستفاد من الخطاب والمفروض انه قد زال فلا وجه لدخول هذا الفرض فى الحكم
من حيث الدليل نعم لو قلنا بدخول تحت الدليل ما دام الوصف يجرى شبهة الاستصحاب بعد زوال
الوصف والتحقيق عدم جريانه لما قررناه من اشتراط بقاء الموضوع وحيث ثبوت الحكم
للعلة فيكون عنوان الحكم المشتق لا الذات اذا اتصف لا يبقى الماء المتغير بعد زوال تغيره يستصحب
نجاسته لاحتمال كون الوصف علة محدثة والمبقية غيره فكذا فيما تجدد فيه الوصف الموجب
للحكم بعد زوال الوصف لانا نقول لا فرق بين كون الموضوع الماء اذا تغير وبين كونه المتغير
وعلى الثانى لا يجرى فيه الاستصحاب كما لا يجرى فى المشترك اذا اسلم وفرق بين كون الجسم الظرف
للحكم الذات اذا اتصف بصفة وبين كون الموصوف المشتق فلا تذهل فاذا كان الموضوع الحكم
الحنطة اذا كانت مكيلة يستصحب حكمها اذا خرج المكيلية واذا كان الموضوع المكيل
لا يستصحب الحكم المتعلق به بعد زوال الوصف اذ لا موضوع والحنطة لا دخل له فى الحكم
بالمرة فيبقى البحث فى المتصف فى زمن الشارع اذا زال عنه الوصف فى الازمنة المتاخرة وفى المتجدد
فيه الوصف فى زمان متاخر ما دام مع عدم اتصاف فى زمن الشارع ففى دخولهما تحت الحكم او
خروجهما او دخول الاول دون الثانى او بالعكس وجوه يعلم وجوهها مما سبق والاقوى بحسب
فى النظر الجهل الوجه الاخير للعلة المستفادة من الوصف ودخول الاول فرع كون الذات
موضوعا ولو بهذا العنوان وهو خلاف ظاهر اللفظ وفتوى الاصحاب ان كان اجماعا فهو
المعتمد وان كان هناك دليل اخر فهو المتبع وان جعلنا فتوى بهم قرينة على ارادة ذلك كما يشكل

عليه في غالب الموارد خلافا للمتأخرين المعرضين عن كلمات الاصحابنا التجربين فالاثم مرتفع وا
فلا دليل على شيء منها واما الثاني فهو ما لم يؤخذ فيه خصوص العادة ولا التحديد بل معنا موكول الى
العرف كما في معنى الغسل والعصر والاقبال في التطهير بالشمس وثوب الكفن والكسوة ومعنى الدهن
والصعيد والعورة في وجه والفعل الكثير والجهر والاخفات وكثير الشك والسهو والسفر وسوم
الانعام والاطعام ومنافيات المروة وبدو الصلاح ومعنى القبض وضبط الاوصاف بحيث
ترتفع الجهالة في كل شيء بحسبه ومعنى الفورية في الخيارات والشفعة وفي صدق الجائحة في الوصية
وفي معنى الاحياء والعيب وحرز السارق ونظائر ذلك مما لا يحصى والمرجع في ذلك
كله العرف لانصراف اللفظ الى ما يسمى في العرف به وتقدمه على المعنى اللغوي اذا تعارض
والدليل في ذلك كون الرسالة بلسان القوم والاخذ للتسديد من كلمة الاصوليين في
باب الاوامر والنواهي والعام والمطلق والاجمال والبيان والعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد اذ لم يجئ هذه المسائل بشيء معتمد سوى ما يستفاد من العرف وان اطال جماعة
في تحرير الوجوه والادلة والاعتراضات والشبهات   اذا كان المرجع في تحقيق معنى
اللفظ الى كلمة اهل اللغة يعني المتتبعين للاستعمالات الملاحظين للمقامات الذين صنفوا
في ضبط المعاني في تضاعيف كثيرة فان اتحد مفاد كلامهم في معنى اللفظ فلا اشكال في ذلك
وان اختلفت كلماتهم كما اتفق ذلك في مثل الكعب والصعيد والطهور ومعنى السحر والغنا
والكهانة ونحوهما ومعنى الصلاح وفي اطلاق اسم الانساب الى المراتب اللاحقة وفي
صدق النسب من طرف الام ونظائر ذلك فنقول ان الاختلافات صور الكثيرة احدها ان
يكون التفاوت بالاقل والاكثر المستقل بمعنى ان احدهما ذكر معنى واحدا والاخر هذا
المعنى مع معنى اخر وثانيها التفاوت بالقلة والكثرة في المصداق الراجع الى التباين
المفهوم كتفسير احدهما اليد بما دون الكف والاخر بما دون المرفق وتفسير الجمع بالاثنين
والثلاثة وثالثها في تخالف التفسيرين بالتباين كتفسير احدهما اللفظ بمعنى وذكر ا
الاخر معنى اخر مباينا له ورابعها التفاوت بالعموم والخصوص مطلقا كتفسير احدهما
الصعيد بوجه الارض والاخر بالتراب وخامسها التفاوت بالعموم والخصوص من وجه
كذكر احدهما في الغناء انه مد الصوت مع الطرب والاخر مد الصوت مع الترجيع وقد يجتمع الاثنا

والحكم يعلم من ذلك ومع ذلك كله فاما ان يصرح كل منهما بنفي الاخر ونفي ما عدا ما ذكره في كتابه
او سكت عن ذلك وعلى تقدير فاما ان يطلع على ما ذكره غيره ولم يلتفت اليه او لم يطلع فنقول
ان كان التفاوت بالقلة والكثرة بالاستقلال فالمعنى المتفق عليه ثابت واما الاخر فان كان
الساكت نفاه فهو التعارض الآتي احكامه وان سكت عنه مع اطلاعه عليه فيحتمل القول
بان هذا بمنزلة النفي اذ لو كان حقا لذكره بعد اطلاعه فالسكوت بيان لعدم كونه بهذا
المعنى ويحتمل ان يقال انه كما لو لم يطلع فان فيه ايضا وجهين احدهما ان يقال بان عدم الذكر دال
على العدم من جهة ان بناء اهل اللغة على حصر المعاني والاستعمالات ونفي ما عداه لا مجرد
اثبات ما علم عنده وان كان هناك معان اخر اذ السكوت في مقام البيان يفيد الحصر مع المطلع
عليه بعدم الذكر يدل على انه لم يقف عليه في استعمال العرب ولا بنا فيه اطلاع غيره على غيره والحق
هو الوجه الثاني اذ عدم الذكر اعم من النفي لجواز كونه لعدم وقوفه عليه او عدم ثبوته
عنده والعام لا يدل على الخاص فاذا لم يدل على ذلك فالمثبت في هاتين الصورتين سليم عن ا
المعارض فيقبل وان كان بدخول الاقل في الاكثر فهل يوخذ فهاهنا بالاقل لانه المتيقن
من المعنيين او لا وجهان والاقوى الوجه الثاني اذ ليس هاهنا بين المعنيين متيقن في المفهوم
الذي هو ميزان الوضع وليس هذا الا كالمتباينين حقيقة وان كان بالتباين فمع نفي كل منهما ا
الاخر يقع التعارض ويأتي حكمه وبدونه مع الاطلاع او بدونه فالاقوى ثبوت المعنيين معا
لما مر ان السكوت غير ناف فكل منهما مخبر بلا معارض وان كان بالعموم مطلقا يتوهم كون هذا ا
مثل الاخبار بحمل المطلق على المقيد فلو قال احدهما ان الغنا مد الصوت وقال الاخر مد الصوت
مع الترجيع حمل المطلق وهذا توهم فاسد اما اولا وقد ثالث مع الطرب ايضا فنقول ان الغنا
عبارة عن مد الصوت مع الترجيع المطرب وهذا توهم فاسد اما اولا فلان الاطلاق والتقييد
فرع كون المطلق منافيا للمقيد وللقائل ان يقول ان الاطلاق في مقام التعريف عين الاطلاق
في مقام الحكم فمن قال انه مد الصوت هو ذلك لا غير فهذا ايضا مقيد بالعموم ولكن يحمل هذا مط
لا يقال انك ذكرت ان السكوت غير دال على النفي فلعله لم يطلع عليه قلت هذا في المعنيين حق واما
في المعنى الواحد فالظاهر كون ما ذكره تمام المعنى فان قلت تفسير اهل اللغة بالاعم كثير غالبا فيكون
التفسير قرينة على ارادة الاخص منه قلت التفسير بالاخص ايضا كثير فيكون ذكر الاعم في القول ا

الاخر قرينة على ارادة الاعم فترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح واما ثانيا فلان مبنى التقييد
فهم العرف منه ذلك انما هو في كلام الشخص الواحد وما هو في حكم الواحد ككلام الله ورسوله
وامنائه لاطلاع كل منهم بما اطلع عليه الاخر وبنيتهم على نحو كان والغرض لان الحكم في الواقع واحد
والمراد متحد واما تقييد كلام المصنفين بعضهم ببعض فهذا من الاوهام العجيبة بل انما يمنع
من تقييد كلام المصنف الواحد في مقام من بعضه ببعض بل يحمله على ولا عن المعنى الاول
واما ثالثا فلان مبنى التقييد العلم باتحاد التكليف ومع امكان كونهما تكليفين فلا وجه للتقييد
فنقول هنا ان احتمال الوضع للمطلق والمقيد قائم بملاحظة كلام الناقلين هو وذلك لتحمل
اطلاق احدهما على الاخر فالمعنى وجه مع ما في هذا الكلام من الضعف من وجوه اخر ثم
اذا لم يرجح التقييد فيكونان معنيين متنافيين كصورة التباين فان نفى احدهما نفي الاخر
فهو تعارض والا فمقتضى ما قررنا الاخذ بهما معا لانهما نقلان من الوضع ولا معارض لشيء
منها وان كان بالعموم من وجه فقد يقال بالاخذ بمادة الاجتماع ومرجعه تقييد كل من الكلامين
بالاخر فيلزم من ذلك مثل اعتبار الطرب والترجيع كليهما في معنى الغناء في المثال المتقدم الوجه
فيه ايضا نظر لما مر في الاطلاق والتقييد من جهة واحدة من اصالة عدم الاشتراك وكون
المقيد المتيقن وشيوع التفسير بالاعم في كلامهم والجواب بعينه ما مر من انقطاع الاصل
بالنقل وعدم وجود المتيقن في عالم المفهوم الذي هو مرجع التعاريف والمتيقن
في الوجود لا دخل له في التحديد بثمرة في التكاليف وكما انهم يعبرون بالاعم يعبرون بالاخص
ايضا والتقييد مع احتمال التعدد وظهوره وكونه في كلام اشخاص متعددين وظهور كلام
كل منهما في نفي الاخر على وجه قررناه لا وجه له فيكون هذا الصورة التباين فيحقق التعارض
مع النفي لكل منهما الاخر واقتضاء القاعدة اعتبار المعنيين معا بل تعينه على حسب ما قررناه
في نظيره واما صورة التعارض الذي ذكرناه في هذه الفروض وغيرها ذكرناه ايضا بناء
على تخلل اختلاف اللغويين مطلقا على التعارض بدعوى كون عدم الذكر دالا
على ارادة العدم سيما مع اطلاعه على ما ذكره غيره وسكوته عنه في وجه تقديم نفيه وجوه
احدها تقديم المثبت على النافي فاخذ ما اثبته كل منهما وعدم الالتفات الى نفيه فيحمل
المعنى على الاشتراك في صورة التعارض في الصور الخمس ووجه تقديمه عليه اما العقل

لعدم قبول الشهادة على النفي كما في باب الدعاوى والحكومات واما من جهة اشتغال الدعوى على قوله الادعى
وان ق ادري لا فانه سبيل له قد يحيل الى عدم العلم فلا يعارض كلام المثبت اذ عدم علمه
لا ينافي علم غيره واما من جهة عدم مقاومة قوله مع قول المثبت في حصول الظن اذ احتمال
خطاء المثبت بعيد جدا واحتمال عدم اطلاع النافي قريب من العقل والعادة فالظن
بالاثبات اقوى من النفي واما من جهة ان كلام النافي معتضد بالاصل فيكون كالمنكر وكلام
المثبت خارج عنه فيكون كالمدعي ولا ريب ان كلام المثبت في الحجية كالبينة ولا ريب
ان بينة المدعي مقدمة في صورة التعارض فلا تذهل وثانيها اخذ القدر المشترك بين
المعنيين ان كان بينهما قدر مشترك نفيا لكل من الخصوصيتين بانكار الاخر واخذ القدر
المشترك المتيقن من كلامهما وان لم يكن هناك قدر مشترك فيقدم قول المثبت وثالثها
العمل على التراجيح المذكورة في باب الاخبار والبينات فمنها التعدد فيقدم المتعدد على الواحد
والاكثر على الاقل ومنها الضبط فيقدم الاضبط على غيره ومنها العدالة والوثوق فان
الاوثق يقدم على غيره ومنها العلم وكثرة التتبع فيقدم الاعلم على غيره ومنها الشهرة فيقدم
ما هو المشتهر بين اهل اللغة ونحو ذلك من الامارات الموجبة للترجيح ومع فقد الراجح
فالتوقف ورمي اللفظ بالاجمال لعدم وضوح معناه والتحقيق انه يبقى ان الحق كما قررنا
في علم الاصول ان الرجوع الى كلمة اهل اللغة في الموضوع المستنبط ليس من باب التعبد
المحض كامامية بل حجية كلامهم انما هو الكشف عن الواقع وحصول الظن منهم بذلك
وحيث ان باب العلم لنا في هذه الموضوعات المشتبهة منسد غالبا لنا فلا باس بالعمل بالظن وانكار
جماعة من المقاربين لعصرنا ذلك بناء على انفتاح باب العلم فيه وعدم الاكتفاء بالعرف
بالامارات المجعولة الكاشفة عن الحقيقة والمجاز وهو ممكن الا في نادر من الالفاظ
ويمكن الرجوع في المشتبهات الى البراءة من دون لزوم عسر وحرج والجواب عن ذلك على
حسب ما قررناه في الاصول وفي مقامات من الفقه ان اللفظ من حيث هو وان لم يسند فيه باب
العلم لكن الاحكام قد انسد فيها الباب غالبا كما هو مسلم المنكر ايضا فتكون الظن بالحكم من
الدليل حجة في الحكم وربما كان في اثبات حجية الظن باللفظ الا من حيث نفسها بل لانه مؤد
الى الظن بالحكم مثلا اختلاف اللغويين في معنى الصعيد يوجب الشك في جواز التيمم

٩١

بالجرح والوصل فاذا حصل الظن بان معنى الصعيد هو مطلق وجه الارض حصل الظن بجواز
التيمم بها من هذا الدليل فيتبع وهذا القدر كاف فى المرام اذ شأن الفقيه المبالغة فى فهم
الالفاظ للثمرات الحكمية الفقهية ونظير هذا الكلام نذكره فى الموضوع العرفى مع اشتباه العرف
بالنظر الى ظن المقلد على التم قوى والحكم الحاكم فى وجه قوى وتمام الكلام فى باب التقليد
فانظر نحو هذا فالمتبع ظن الفقيه سواء كان بالترجيح المذكور او بموافقة الاصل او بمخالفة
على الوجهين او بمقابلة الاثبات فى النفى والوجوه المذكورة فيه او قرائن خاصة اخر ومنها
فتوى الاصحاب على طبق احد المعانى على الوجه الاقوى فانهم اربط بمعانى الالفاظ وفهم
الدليل من غيرهم وان كان فى كمال دقة النظر لقاعدة التاييد واللطف المقررة فى مسئلة
الاجماع واما ما تقدم من حصول الظن باصل المعانى فالذى اراه عدم التعبد بشىء من الترجيح
وان قلنا به فى الاخبار والبينات للنص او الاجماع اذ لا دليل على حجيتها هنا ولا يبعد دعواه فى
مطلق الخبر حتى يندرج المقام تحتها ولا وجه لتقديم قول المثبت ايضا تعبدا والوجوه الماضية كلها
لاثبات التعبد فى ذلك نعم لو حصل الظن فهو المتبع ولم نقف على دليل متين يفيد على حجية
كلام اهل اللغة تعبدا وليس فى الباب بخصوصه طريق مثل ما فى كلامهم وقد عرفت ان الغرض
تنقيح اغلب الموضوعات بقوة الامارات وفى مقام الانحصار بها ولو لم يقم دليل قطع على
التعبد بها فظ ولو مع هذا الاشتباه حتى نلتجا الى كلامهم تعبدا اضطرارا او اجماع الكل
ووفاقهم على العمل بكلامهم خلفا وسلفا لو ثبت فى غير صورة حصول الظن ونحن نقول
بذلك ولاخذ القدر المشترك طرح الكلامين معا برده الوجوه الماضية فى مسئلة
التقييد وزيادة فالمعتمد ذلك بعد الرجوع الى الاصل الحكمى بحسب مقاماته من
اشتغال او براءة بتقريب ان المتيقن من التكليف والمسقط هذا المعلوم من اهل
اللغة واما المشكوك بالتعارض فلا شىء لنا تثبت الموضوع حتى نقول به ولا يبقى
اصل تنقيح ففى مقام الحكم يرجع الى الاصل ومن ذلك حكمنا فى الغناء باعتبار مد الصوت
مع الترجيع والطرب مع اختلاف كلمة اللغويين باطلاق وتقييد بعض ومن وجدوه
وبالتباين فى بعض الفروض فرجعنا فى غير المفرد الاخص من كلامهم باصالة البراءة من
التحريم لا من قاعدة التقييد والاطلاق اذ قد ابطلناها فى غرفت بما لا مزيد عليه

عنوان الحق وفاقا لاعيان الاصحاب ان الاصل عدم تداخل الاسباب وتنقيح البحث
يحتاج الى مقدمات الاولى ان المراد بتداخل الاسباب اشتراكها فى التاثير فى مسبب واحد بمعنى
ان كل اسباب سبب مثلا كان يؤثر فى حكم الموضوع فيجتمع الكل على موضوع واحد وحكم واحد
مثلا اسباب الوضوء من نوم وبول وريح كان منها مؤثرا فى وجوب الوضوء ومقتضيا
على فرض عدم تداخلها وضوءات ثلث ومعنى تداخلها اجتماعها فى وضوء واحد بمعنى
كون هذا الواحد مقتضى كل واحد من الاسباب وهذه العبارة نظرا الى اطلاق التداخل فى الاخر
الاخر كتداخل الاجسام فى جزء واحد وغيره ذلك ولا حاجة بنا وبلمح الى ان المراد عدم
تداخل المسببات اللازم لعدم تداخل الاسباب لانه ارتكاب تجاوز ظاهر من دون بيان
ولا ينفع فى ذلك كون العدة لعدّ المسبب الى السبب لافادة دليل الحكم بمعنى ارادتهم
الاشارة الى ان السبب لا يتداخل لان السبب لا يتداخل بل الموافق لطريقة الفن لما عرفت من
اهله كون المراد نفس السبب اذ هذا الاصل جار مجرى الاصول العقلية التى هى من
الادلة للاحكام الشرعية فينبغى ان يبقى ان من القواعد الثابتة ان الاصل عدم تداخل
الاسباب ففى مسئلة تكرر الكفارة بتكرر الوطى مثلا فى الحيض يتمسك بالاصل واصالة
عدم تداخل السبب عين المسئلة الفرعية وحقيقتها وطريقة الاصحاب تاسيس الضوابط
الفقهية على نهج الادلة كما لا يخفى على من لاحظها والتداخل حيث يثبت كما فى الاغسال
والوضوء يحتمل الامور احدها ان يكون الاتيان بالمامور به بصورته من نية التقرب
الى السبب متثالا للامر متعينا عن الجميع فيكون تداخلها بان ينوى المكلف حصول
البعض دون الاخر وثانيها الصورة بحالها لكن يشترط عدم نية الاخراج عن الفعل ولو
نوى عدم البعض ينتفى ومانواه او سكت عنه يحصل فى ذلك وثالثها ان يكون مسئلة
النية فما نواه يحصل وما لم ينوه يخرج والرابع ان يكون معناه ان الاتيان باحد الاسباب
يسقط الباقى لا انه يمتثل بالجميع فى ذلك الواحد وله صور احدها ان ينوى واحدا
معينا فيسقط الباقى وثانيها ان ينوى واحدا لا بعينه ويسقط غيره وثالثها ان ينوى
الامتثال للامر من دون ملاحظة السبب فيجب فى نفس الامر بواحد ويسقط الباقى
ولا يمكن فى هذا الفرض نضد الا انه بد من الواحد اذ الفرض عدم الامتثال الا بواحد

فيلغوا النية الثانية انه كان يجب ان للشارع ان يصرح بالحد هذه الصور المستة ولا مانع في شيء
من ذلك الا الثلثة الاخيرة فلا اشكال فيها اما اول الثلث فالاشكال فيها من جهة ان
كون الشيء الواحد ثلثة اشياء محال والفرض ان كل سبب قاض بلزوم سبب مستقل فالواجب
على المكلف وضوءات ثلث والواحد لا يكون ثلثا بالبديهة ومحال ان يقول الشارع بقول
هذا الواحد بمنزلة الثلث في ترتب الاثار كافتراضنا احطاء ما اذنب المتوضي عن ريح
او بول او نوم لهذا المتوضي وكذا النذر لمن اغتسل عن جنابة او حيض جمعة يعطى لهذه
المرأة المغتسلة غسلا واحدا لامرأة امتثل الجميع واغتسل عن الكل واذا لم يكن تصريح الشارع بذلك
بل انما صرح بان الواحد كاف ومجز او لا تات بالمتعدد او ائت بالواحد ونحو ذلك فهل الظاهر
منه اي من هذه الصور فنقول لو كان هذه الاسباب مما اشترط قصدها عند الاتحاد كاسباب
الغسل فانه لو انفرد الجنابة لابد للمكلف ان يقصدها ولا ينفع مجرد الغسل على الاطلاق وان
لم يكن في مشروعية غسل الجنابة وكاسباب الحقوق من زكوة او خمس ونحو ذلك فان تعيين
كون المال المعطى من اي الاقسام لازم على المكلف فيكون قول الشارع الواحد مجز باعتبار النية معنى
جزما فلا موقع هنا لالحاق العمل سواء حملناه امتثالا للكل واسقاطا للبعض كما في الوجه
فالاجزاء نظرا الى ان الواحد شرعية على النية فاذا اتيت به بلا نية فلم يبق احد من النيات
بل هو شيء اجنبي وجزء الواحد وكذلك نية الواحد المردد فانه ايضا خارج عن
الاحاد فتدبر فانه كلام تام في المقام وعبارة لم يسبق عليه غبار لكنه هل الظاهر الاسقاط فيكون
نية الواحد المعين والامتثال للمتعدد حتى يوجب الكل والذي يقوى في النظر القاصر
انه اسقاط اذ الفرض ان السبب موجب حضرة الشارع في الاكتفاء بالواحد لا يفهم منها الا
قيام الواحد مقام المتعدد نظير الواجب الكفائي في المكلف والتخيير في المكلف به على ما زاد
من الوجوب على الكل وفي اخر الحكم غاية الفرق كون السقوط في المقام رخصة ولا ينافي
ذلك قولنا بان الغسل الواحد يجزي في اصل السنة عن اغسال اذ نظيره اجزاء الحمد لله لمن تحمل
الحمد من اذكار كثيرة هو منها بعض تؤدي اصل السنة بذلك فمن قال الحمد لله بذلك كمن
الكل في الشرع لان كل كلمة الحمد لله اجتمع فيها اذكار كثيرة واحدة شيء فاذا كان الظاهر الاسقاط
فمقتضى القاعدة نية الواحد يغني عن غيرها ويسقط ما عداها الا مع قيام دليل على خلافه

خلاف ذلك من اجماع ونحوه ولو فهم من رواية من دراية مثلا يجزيها غسل واحد لجمعها
او جمعها وعيدها ونحو ذلك اعتبار قصد ذلك كله فهو متعبد والكلام فيما لو فهم دليل
على ذلك ولو كان مما لم يشترط قصدها الا مع الاتحاد كاسباب الوضوء فقول الشارع مع
الاجتماع اكتف بالواحد معناه الاتيان بصورة العمل المامور به مرة واحدة وذلك يسقط
المرات الاخر ومما ذكرنا تبين ان مسئلة النية للسبب ومعه ليس لهما مدخلية في باب التداخل
بل انما ينوي مع الانفراد ينوي مع الاجتماع وما لا ينوي هناك لا ينوي هنا ايضا انما
البحث في ان الواحد فيما فيه النية واحد مسقط حتى ينوي الواحد او ثلثة حكما وتداخل
الافعال والغسلات لا يوجب تداخل النيات وقد ذكرنا ان الظاهر الاسقاط نعم هنا كلام وهو ان
المتيقن من كفاية غسل واحد او صلوة واحدة فيما يجب في احادها النية كفاية العمل الواحد
عن الاعمال الاخر واما كفايته عن النيات الاخر فلا وتوضيحه ان على تقدير عدم
التداخل كان المكلف باتيان ثلثة اعمال بثلث نيات ودليل التداخل غاية ما اقتضى
ان غسل البدن ثلث مرات لا يجب بل يكفي مرة واحدة واما نية الجمعة يسقط نية التوبة فمن
اين علم ذلك فمقتضى الاسقاط ايضا اعتبار النيات لان الفعل الواحد يسقط عن الباقي
دون النية فيكون مثل تداخل الاغسال مثل الواجبين في بدن واحد فان روح كل واحد منهما
في البدن الواحد فهذه النيات اللازمة كان حقها تواردها على افعال متعددة هي كالقوالب
للروح فاجتزاء الشارع بقالب واحد لهذه الارواح فالاسقاط ايضا في الافعال لا في النيات فما
يجب في النية لو انفرد يجب بنيات الكل مع الاجتماع الا ان اول دليل على اسقاط النية ايضا لكن
يمكن دفعه بان الغسل الواحد ليس سيما الغسل البدني لا مع نية لان الغسل عبارة فاذا
الشارع يجزي غسل عن اغسال يكون معناه غسل البدن بنية يجزي عن غسلات بنيات وهو
الاسقاط للكل فتدبر فانه محل نظر فقد علم من ذلك ان المراد صورة التداخل بمعنى ترتب
الاثار لا حقيقة التداخل وان عدم التداخل بقاء كل سبب على مقتضاه وعدم كون واحد
مسقطا للجزء الثالث ان مسئلة التداخل كثيرة الدوران منتشرة الفروع لا بد من الاشارة
الى مواردها وضبط اقسامها وتنقيح محل النزاع منها فنقول من مواردها اسباب نزح
البئر وغسل الحدث والخبث واسباب الوضوء والغسل وتعلق نذر ونحو ما احد الواجبات

كتكرار الحج وتبعات الحج للقصر والتعقيب واسباب الكفارات في الصوم والحج والاعتكاف
والظهار ونظايرهما وروايات النوافل مع المطلقات ومطلقات السنن مع خصوصيات
شهر رمضان ونظير ذلك وجناية الاطراف والنفوس وحالات الحدود وضمان ١٤
الاتلاف والمستحبات المطلقة في كل يوم او شهر او سنة مع تقيد منها بيوم خاص ونحو اسباب
السهو وكفارات الاحتياط واسباب صلوة الايات وسلام التحية والصلوة ومسئلة ارش البكارة
في الامة والمهر ونقل البعض للبول والغايط والريح للوضوء فنقول لا كلام في عدم التداخل في صورة
طريان السبب الاخر بعد حصول المسبب الاول لمن وطي حايضا فكفر ثم وطي اخرى او توضأ من
من بول ثم نام فانه يجب الكفارة والوضوء بلا كلام ونحو ذلك لو اغتسلت عن حيض فاجنبت
والوجه في ذلك ان مبنى القائلين بالتداخل كما هو في حصول الامتثال بالواحد من الخطابات
وهو فرع تاخرهما ولا يعقل تقدم مسبب على سبب فبقي الامر الثاني من دون امتثال ويظهر
من كلام الفاضل النراقي في عوائده وجود الخلاف ايضا في هذا الفرض ثم يظهر من كلامه
في مسئلة الوطي في الحيض عدم التكرر مع المسبوقية ايضا وهو فاسد جدا اما اولا فان ذلك
ليس من جهة التداخل بل من جهة عدم دلالة دليل على الثانية وتوضيحه ان مسئلة التداخل
وعدمه انما هو بعد الاذ دليل على تكرر الفعل ثم بعد ذلك نقول هل هما يحصلان بواحد ام
يحتاج المتعدد في الامتثال مثلا اذا قال الشارع من بال فليتوضأ فهنا مسئلتان احدهما
انه متى ما تكرر البول ايضا يجب الوضوء او انه في مرة واحدة يجب الوضوء وفي الثانية لا
على وجوبه وثانيهما انه على فرض دلالة على الوجوب هل يتأدى الوجوبان بوضوء واحد
او لابد من وضوئين ومسئلة التداخل هي الثانية والاولى مسئلة تكرر المشروط بتكرر
الشرط فمن قال بان من وطي الحايض وكفر ثم وطي لا يجب الكفارة لان الكفارة السابقة مجزية
عن هذا الوطي ايضا كما لو كانت لاحقة لهما لان دليل الكفارة انما يقتضي وجوب الكفارة
لاول فرد من الطبيعة المجعولة سببا واما الفرد الثاني فلا وجوب فيه سواء قدم او اخر ومقتضاه
ان الكفارة اذا وقعت بعد المرتين فهي للاولى والثانية لا كفارة فيها اصلا واما ثانيا فلان قول الشارع من
من لم يخطئ بين اذا وطأت او لا فكفر ثم اذا وطأت ثانيا فكفر ومحصل الوجه بالكفارة المتوسطة
بينهما فانه كلام لا يتفوه به منفوه من اصحابنا المؤيدة من المسددين والفرق بين المقامين في غاية

في غاية الوضوح والحاصل ان باب التداخل فرع فهم تعدد الخطاب والامتثال لهما بواحد
واما لو كان هنا خطاب مجمل لا يعلم منه اللزوم في تحقق السبب مرة ثانية كقوله من استطاع فليحج
وقامت القرينة على ان هذا اللفظ عن زيد وشك في ان الاستطاعة السبب مرة ثانية الثانية
توجب حجا ام لا فنقول متى ما حج الرجل بين الاستطاعتين لا يجب عليه الحج في الثانية لا للتداخل
بل لعدم العلم بسببيتها مطلقا فليس هنا اسباب للتداخل ونظير ذلك من يقول بعدم تكرر الكفارة
بتكرر الافطار في رمضان فان معناه عدم دلالة الدليل على ان مطلق الافطار سبب ويجيء لذلك
توضيح بعد ذلك انشاء الله وكذا في صورة كون المسببات مختلفة بالنوع كقوله من جامع فليغتسل
ومن وطي في الحيض فليتصدق بدينار ضرورة عدم حصول احد الامرين بالاخر والفرض اذ فيه
كلاهما امر موجب للزوم تحصيل الامتثال وكذا لو كان المطلوب مع وحدة النوع بحسب
صفتان متناقضتان قيدا في الخطابين اعني في المطلوبين كقوله الشارع صل ركعتين وجوبا وصل
ركعتين ندبا فان كون الصفتين متناقضتين لا يجتمعان في مورد واحد يمنع من التداخل
وهذا واضح في المثالية لكون القيد للخطاب ولا يتوهم ان مجرد تغاير الخطابين لا يمنع من التداخل
لو لم يعتبر في اصل الصلوة الوصفان لانا نقول لان الطلب الوجوبي يحتاج الى امتثال لا يحصل
الا بركعتين هما داخلتان في الواقع والندبي لا يمتثل به الا بركعتين مندوبتين والوصفان
لا يجتمعان فالوصف في الخطاب يسري الى المطلوب وقد يقيدهما بالاداء والقضاء وكان
ماخوذا في المطلوب اذ الطلب لا يتصف بهما وانما البحث في غيرها من الصور الاتية او يعتبران
بسبب الحكم المتنازع فيه قد يكون نفس الشارع استدله من دون مدخلية شيء اخر من الخارج او من
المكلف ماخوذ في الخطاب مع عدم تغايرهما الخطابين في وجه من الوجوه ثم يتوهم مانع عدم
ترتيبه على العالية وقد يكون كذلك مع تغايرهما في الاطلاق والتقييد كقوله تصدق بدينار
وقد يكون مع تغايرهما وصفين قابلين للاجتماع في مورد واحد كقوله اغتسل للزيادة
اغتسل للتوبة او صل ركعتين للتحية صل ركعتين للاستخارة وقد يكون متغايرا في الزيادة
والنقيصة كقوله اطعم عشرة مساكين اطعم ستين مسكينا وقد يكون منشأ الحسب عن المكلف
حتى في التعدد كقوله من افطر فليعتق رقبة فافطر مرتين او من بال فليتوضأ او من اصطاد كذا
فعليه دم شاة فكرر السبب والى سببين فعلها المكلف كقوله من ظاهر فليعتق رقبة ومن افطر فليعتق

رقبة فعلهما المكلف والى سبب خارج كقوله من ولد له ولد فليذبح شاة ومن مرض فليذبح شاة
فحصل له الامران وقد يكون احدهما مستندا الى سبب الخارج او من نفسه والاخر ابتداء وهي
في هذه الاقسام ايضا اتحاد الكيفية وتغايرها بالاطلاق والتقييد وبوصفين قابلين للاجتماع
وبالقلة والكثرة ويتشعب عن ذلك صور كثيرة لا يخفى على البصير استخراج احكامها بما ذكرنا ومما يشهد
مما قرر في الاصول من حمل المطلق على المقيد انه لا يجب في صورة التقييد لعدم التداخل لان هذا
غفلة عن موضوع البحثين فان الكلام في الاصول بعد فرض العلم باتحاد التكليف والبحث
في ان حمل المقيد او حمله على الاستحباب ونحو ذلك واما المقام فمع عدم العلم بالاتحاد في
التكليف فيحتمل كفاية الواحد ويحتمل كون التكليف بالمقيد على حدة وبالمطلق كذلك فيجب صوم
يوم على الاطلاق ويوم الخميس بخصوصه فلا بد من فتبصر هذه الصور المذكورة كلها قابلة
لنزاع التداخل والعدم ما لم يقم دليل من الخارج او قرينة في اللفظ على احد الامرين فان
ذلك ايضا خارج عن محل البحث الخامس قال الفاضل المعاصر الملا احمد النراقي في عوائده
لاشك ان الاسباب الشرعية علل الاحكام المتعلقة بافعال المكلف لا نفس الافعال فوطي الحائض
علة لوجوب التصدق والنوم علة لوجوب الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب
الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها اقتضى تعلق وجوبين بتصدق الدينار والوضوء والكلام
انما هو في وجوب تعدد التصدق والوضوء لا تعدد الوجوب لا تلازم بينهما لامكان
تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين كوطي الاجنبية الحائض وشرب الخمر
والزنا في نهار رمضان ووجوب قتل زيد المرتد القاتل لعمرو عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة
عدم تداخلها لو ثبتت لا تستلزم اصالة عدم التداخل بالمعنى المتنازع المراد والكلام في اثبات
تعدد الفعل دون تعدد الحكم واحدهما غير الاخر وهذا الكلام من ذلك العلام يدل على
غفلة علماء الاعلام عن هذا الوجه الذي ذكره وعدم التفاتهم الى ما ذكره مع ان الاول
لا يؤدي الى المطلوب بشيء اذ غاية مفاد ادلتهم الاثبتة اقتضاء كل سبب مسببا برأسه وانما
كان المسبب الحكم دون الفعل فلا ينفع هذا الاستدلال وما يقابله لنا فنقول مستعينا
بالله ومستمدا من بركات انفاسهم الزكية ان اجتماع الحكمين المتجانسين في موضوع واحد
بمعنى ان يكون طبيعة الصلوة مثلا يتحقق فيه وجوبان في نفسها من دون مراعاة جهة اخرى

اخرى غير ممكن كيف واجتماع الامثال كاجتماع الاضداد في بطلانه وعدم امكانه وما ذكر في تعدد
الواجبات مع انه محل كلام معروف ليس معناه تعلق النذر بطبيعة واحدة قابلة للحصول في
افراد متعددة فيجب بالاصالة وبالنذر فيحصل الامتثال في فرد واحد فان من نذر صلوة
او حجا فهو ايضا داخل في نزاعنا في باب التداخل وفتوى الاصحاب كما لا يخفى على من لاحظها
وجوبه غير حجة الاسلام وصلوة غير الفرايض الاصلية فيرجع ايضا الى النظير بتعدد الخطاب
المبحوث عنه في المقام ويكون من احدى الصور المتقدمة بل معناه نذر حجة الاسلام
مثلا وصلوة الظهر كذلك وصوم رمضان مثلهما فان بناء على صحة النذر عملا بالعمومات
الدالة عليه كما هو خيرة جماعة وفائدته الكفارة في صورة المخالفة دون احداث وجوب
في العبادة فان حقيقة الوجوب في العمل كونه مطلوبا وممنوعا عن تركه وهذا غير قابل للتعدد
وليس الا كالبياض في الجسم وعدم تعدد المثاني بسبب النذر لعدم امكانه اذ ليس حجة الاسلام
على هذا المكلف الا واحدة فلو اتى بحجة ثانية فقد اتى بغير المنذور ونحو ذلك صلوة
الظهر ومن هنا نقول ان نذر الواجب يرجع الى الالتزام بالكفارة لو خالف الا التزام
بالفعل لانه حاصل قبل النذر وما ذكر في قتل المرتد لا ربط له بالمقام اذ نحن لا نمنع وجوب
كليين متعلقين للحكم بينهما عموم من وجه في فرد واحد ولا ريب ان قتل المرتد مثلا واجب
وقتل القاتل مثلا لو فرضنا واجب وهما موضوعان مستقلان للحكمين واجتمعا في ضمن هذا
الفرد واجتماع من ذلك والكلام في تعلق وجوبين بموضوع واحد وانما في التعدد الاجتماع
المجتمع فنحن لا نمنع من وجود متناقضين ايضا كالوجوب والتحريم عقلا ونحو ذلك ما ذكر
من المثالين الاخرين فان وطي الحائض موضوع ووطي الاجنبية موضوع اخر وكذا الزنا
وشرب الخمر وافطار شهر رمضان موضوع اخر بينهما عموم من وجه فلم يتحقق حكمان متماثلان
في موضوع واحد ولا فرق بين المتجانسين والمتناقضين من الاحكام في عدم الاجتماع في
موضوع واحد اذا عرفت هذا فمتى سلم كون كل من السببين قاضيا بوجوب المامور
به لم يكن احدهما تاكيدا للاخر فلا بد من ارادة اتيانه في الخارج مرتين اذ تعدد الوجوب
يقتضي تعدد الايجاد في الخارج ولا يمكن وجود واحد محلا للوجوبين اذ الماهية غير
قابلة والخصوصية كذلك وكون احدهما الماهية والاخر الخصوصية ينافي القول بتخالف

ظ الدليل والغرض فلا بدّ من وجودين حتى يصدق الوجود بأن لهذا الاعتبار اذ الطلب
للماهية يحمل الى ارادة وجودها في الخارج فتعدد الطلب يتعدد الوجود لا محالة ايضا فالى
ان تحلل المسبب عن السببين من خارج عن محل البحث ولا كلام فيه في عدم التداخل وليس الوجه
فيه الا تعدد الامر وتعدد الوجوب لان مدلوليه شيء آخر غير معلوم بل معلوم العدم فاذا وجب
بالسبب الاول فمعناه لزوم وجوده في الخارج فاذا وجد وحصل السبب الثاني اقتضى ايضا
ايضا لزوم وجوده والمفروض انه وجد في الخارج فتعدد الوجود اي شيء يقتضيه فان قلت
السبب يقتضي الوجود بعده وهنا وجد قبله على الفرض لو اجتمع السببان فان المسبب يوجد بعدهما
مرة واحدة قلت كلام جيد لكن الغرض ان تعدد الوجود للفعل لو بنى الامر على تعدد
الطلب بعد التامل الجيد كما لا يتأخر السبب الثاني عن السبب الاول هنا الا اتيان به ثانيا في نظر
اهل العرف الا لتعدد الطلب لا للتأخر والتقدم وهذا هو موجود في صورة التأخر ايضا
وليس ما ذكر من الفرق الا مداقة لا يفهمه اهل اللسان كما لا يخفى وحاصل الكلام ان تعلق
وجوبين بماهية واحدة ليس معناه الا لزوم تعدد ايجاده ولا معنى له غير ذلك فالتداخل لزوم في
المقام ولذا ترى الاصحاب يذكرون اسباب الوضوء والغسل ونحو ذلك ولا يلتفتون
الى انه سبب لوجوبه الا لوجوده اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد باصالة عدم التداخل
قاعدة مستنبطة من ادلة الاسباب ومن فتوى الاصحاب والا فلا ريب ان الاصل الاولي
قبل ورود الخطاب عدم تعلق وجوبين وبراءة ذمة المكلف من الاتيان مرتين وبعد
ورود الخطاب ايضا مع قطع النظر عنه كذلك اذ ليس الاسباب الشرعية الا معرفات بمعنى كونها
عاملا للوجود الذهني وذلك قابل لتعدد السبب واتحادها والاصل عدم لزوم مؤثر
حقيقي واقع حتى يوجب التعدد والامارتان لا تقتضيان الا الواحد يقينا فنفي الزائد بالاصل
وهذا محمل القائلون بالتداخل وزاد بعضهم ان في بعض الصور كقوله من وطئ حائضا
فليتصدق بدينار لا يكون الوطي الثاني خارجا عن السبب الاول اذ الوطي يشمل صادقا على القليل
والكثير وماهية القابلة للوجود في ضمن الفرد موجبة لدينار فمن اين يجيء التعدد
وفرع على ذلك نظائره فنقول اما قبل ورود الخطاب فذلك خارج عن محل البحث اذ ليس
هناك اسباب حتى تتداخل او لا واما بعد الخطاب فتعدد المسبب ان كان حقيقة كالصوم

كالصوم والحج فذلك للتعدد تقدم عدم البحث عنه واما انما يتعلق بالاعتبار والنية كصلوة تحية وتحية
وديناً وكفارة وطي ونذر ونحو ذلك فلا ريب ان فيهما ما لو ثبت التداخل فيها الاتفاق نقول عدم تداخله
لاجل سبب هل هو لدليل خاص جاء على ان مثلا ان لا يجتمعان والفرض عدم دليل ليس موجودا
في ابواب الفقه وليس عدم التداخل الا من جهة ان كل سبب مضاف الى مسبب فيمتنع بعد ذلك
تداخلهما وهذا الوجه موجود في جميع صور النزاع ومقرر بلحوق الاسباب الشرعية وان كانت
معرفات لكنه كاشفة عن علل حقيقية واقعية وظاهر كل سبب شرعي كشفه عن مؤثر حقيقي مجرد احتمال
كونها عبارة امارة للواحدة لا يدفع الظاهر وهو الحجة فاصالة عدم المؤثر الحقيقي ولا وجه له بعد
كشف الظاهر عنه فان قلت على ما ذكرت من العلل الحقيقية يمتنع التداخل مع انه وقع في مقامات
قلت ليس الكشف على علة واقعية من الامر الآخر قابل للتأويل بل هو مقتضى الظاهر فحيث جاء الدليل
على انه تداخل علمنا كون الامارة كاشفة عن مصلحة واحدة تفوت بحصول الواحدة فلا يقتضي
هذا الا علة واحدة فكيف تدعى الكشف وهذا معنى قولنا ان الاصل عدم التداخل حتى يثبت
بدليل فان قلت موضع اجابة الكشف عن علة واحدة فكيف تدعي الكشف عن علتين قلت لا
ان كل خطاب يصدر عن الشرع لا بد له من علة واقعية فكونهما معا كاشفين عن علة واحدة خلاف
الظاهر قطعا وهذا معنى المقتضي في كل مقام فان قلت يجب على النسبة الى دليل آخر لا نعلم كونه مقتضيا
للتعدد بل لعله يجيء آخر لا نعلم ما ثبات العلة بالمناسبة لا نقول به قلت هذا اثبات للعلة
بالاختصار من الخارج بمعنى انا نجد في مقامات عدم التداخل ليس المنشأ الا انحلال النسبة
وكون كل كاشفا عن مصلحة اخرى ونرى انه موجود في جميع صور البحث على ان الظاهر اذا
اقتضى تعدد العلة كما هو الواضح لمن تدبر فلا وجه لهذا الكلام مضافا الى ان الادلة الدالة
على التداخل دالة على ان الظاهر من الاسباب عدمه من جملتها احدها انه في رواية زرارة بانه
اذا اجتمع لله عليك حقوق اجزأك عنها غسل واحد ونحو ذلك من العبارة وظاهر جميع
الحقوق ان مقتضى الاسباب كون ذلك متعددا الا ان ظاهر كونه حقا عليه ووجوبه عليه ففهم من
ذلك ان الانواع المتداخلة كل منها حق ثابت في ذمة المكلف والمفروض انه ليس على ذلك
دليل من الشرع سوى الاوامر والاسباب وليس ذلك من كون العبادة اولا ايضا للاثبات نعم
الاسقاط بمعنى ان الشرع يقول لو تعدد عندك الاسباب فانت لا تدري هل الحق ولعلك

حقوق فانا ابين لك انه يصح عليك حقوق لكن انا اكتفي منك بالواحد بل المراد اني لو لم اقل بانه لا يحتاج
بالواحد لكنت بانيا على التعدد لما فهمته من ادلة الاسباب لكن ابين لك عدم كونها على ظاهرها
كما تخيلت بل الواحد مجز على انا نقول لو كان مثبتا للتعدد ومسقطا لكفانا ايضا اذ ظاهر النص تحقق
التعدد الثابت بما لا يقوم دليل على سقوطه في مقامات اخر للاصل عدم الاجزاء وتبيينها ان
ظاهر لفظ الاجزاء في دلالة التداخل قاض بانه لولا هذا الدليل لكان السبب متعددا في آنيها ان
ورود هذه النصوص في مقام التأكيد للاصل الاول وهو اصالة عدم تعدد المسبب مع عدم
ورود دليل خاص على خلافهما مما يكاد يقطع بخلافه ولا يدعى ذلك الا مكابرة او ضعيف
ان هذا ليس كادلة اصل البراءة من الواضح وروده في مقام ظن التعدد ولزوم الاتيان
بمسببات كثيرة وهذا الظن لو نشأ عند من نظر بعين الانصاف الا من ظواهر ادلة الاسباب
وليس الا قوله اغتسل للجنابة اغتسل للزيارة فاذا تم الاخذ بذلك صح ورود دليل من
الشرع على التداخل في غير باب الاغسال يدل على ان الظن متبع والا لزم الاغراء بالجهل وتأخير
البيان عن وقت الحاجة من عدم دلالة الاجزاء على ذلك غايته دلالته على جواز التعدد لا على
اصالته ونحن نقول بجواز التعدد بل افضليته كما ترى غير واضح في الجواب اذ لا شبهة في انه لا
اذا انضم الى العلة كقولك يجزي واحد معناه ان هناك تعددا مطلوبا بنحو ما اطلب او اكمل
لكن هذا بل على سقوط غير ذلك وما فيه ايضا من منع دلالة رواية زرارة بانا لا نقول بالتداخل
في كل مورد بل نقول ان الاصل ذلك وكم من موارد لم يتداخل فيها الاسباب الشرعية فكيف
جاز ان يقول حق واحد ايضا في غاية الوهن اذ في مقام فيه التداخل اذا اعتبر المعصوم بلفظ
الحقوق فما ظنك بموارد الشك الذي هي محل الثمرة لهذا الاصل وبالجملة لكان دلالة
قوله اذا اجتمع عليك حقوق اجزاء لها عنها واحد على كون كل من الاسباب موجبا للحق ولا
من حيث انه سبب لا ينبغي ان يصدر عمن نظر بعين الانصاف والا فلا يخفى كما هو ظاهر من طريق
مناقشة لاهل الاعتساف ثم ان ما ورد النقل بالتداخل فانما هو لاجل سؤال الراوي مع
انه خلط في النزاع اذ لا نزاع في حصول الامتثال بالتعدد ولا خفاء لاحد فيه حتى يحتاج
الى السؤال وانما الخفاء في الواحد فهو المحتاج الى البيان واين ذلك من الاصل
ولا يخفى على اهل البصيرة ان صدور مثل هذا الكلام من ذلك الحبر النحرير من الغرائب بمقام

بمقام ولا يخفى ان من حفظ نفسه على ما افتراه اساطين اهل الفن عن مثل ذلك فانه اقوى بان اصالة
التداخل من دون التفاوت وتوضيحه بحيث يكون تاسيسا حسب لهذا الاصل وقلعا لمادة
الشبهة ان حصول الامتثال بالتعدد هل هو لكون ذلك مأمورا به او من جهة ان الواجب
واحد وياتي المكلف بالثاني من عند نفسه لا ريب ان وحدة المأمور به كما هو مقتضى القاعدة
وعلى ما نحن فيه يمنع من قصد الامتثال بالثانية لانه يكون بدعة واتيانا بما لم يؤمر به بقصد انه
مأمور به فمعرفة الكل بالتعدد وعدم الخفاء فيه لاحد غير الفهم من الدليل عدم التداخل او نفسه
والذي يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون الامتثال بالتعدد من باب الاحتياط بمعنى ان المكلفين
يعبدون والسائلين يشكون في وجوبه وعدمه ولكن يعلمون قطعا ان التعدد مجز ويشكون
في اجزاء الواحد فلا يكون التعدد من حيث هو مأمور به حتى يلزم منه التشريع بل الاحتياط
الذي يكفي فيه الاحتمال ومن هنا احتاجوا الى السؤال قلت اولا ان هذا الكلام مبني على ان
الناس في مقام الشك في التكليف كانوا يبنون على الاحتياط ويحتاجون في العمل بالبراءة الى
السؤال بخصوصه وهذا بعيد عن طريقة العوام فضلا عن اصحاب الائمة فضلا عن مثل زرارة
وثانيا نقول هل في الموارد التي هي محل النزاع بيننا هل مثل زرارة كان بانيا فيه على الاحتياط
والتداخل او على عدمه او كان شاكا فعلى الاوسط يثبت المدعى اذ ليس الا للقاعدة الاخيرة
فلم لم يسئل عن ذلك ولم يتعلم الحكم ومن البعيد تركه نظرا اصحاب الائمة الفقهاء سيما مثل هذا
الذي الحجة اليه اساس الشريعة وعدم التفاته الى مثل هذا المقام سيما مع كثرة دوران
المسألة وعموم البلوى في الفقه وعلى الاول فما بال السائل عن هذا المورد الخاص مع انه على
سياق نظايره ولم يكن طريقه امثاله السؤال عن الخصوصيات بعد فهم الضابط مضافا الى
ان بناء اصحاب الائمة لو كان على التداخل فكيف صار اتفاق فقهائنا الاجلاء المقاربين
الاعصار للاصحاب والتابعين كما حكاه العلامة الطباطبائي على عدم التداخل وقطعوا بذلك
وارسلوه ارسال المسلمات ولم يحتجوا عليه الا بالدليل الواضح بل في مقام ورد به النص الصحيح
كباب الاغسال اعرض عنه جماعة وانكروا التداخل فضلا عما لم يرد فيه دليل ولم يجد منهم احدا
يطالب بالدليل ولم يضع بل في مقام ذي عدم التداخل فلو كان خلاف القاعدة لاحتج في ذلك
الى الدليل دون من قال بالتداخل وهذا الاطباق والاتفاق كما انه حجة براسه في اثبات المدعى

كاشف عن طريقة اصحاب الائمة ومبناهم على عدم التداخل واحتياجهم في كفاية الواحد الى الدليل
وثانيا نقول لا يخفى على من راجع وجدانه ان عدم الخفاء في اجزاء المتعدد ليس من جهة الاحتياط
بل لانه ورد به الامر وان كان الواحد قد يكون مسقطا عنه فانا لو رجعنا الآن الى عوام المتشرعة
المقلدين في تداخل الاغسال وسالناهم في ذلك لاجابوا بان التعدد من جهة ان الشرع امر
بكل واحد من الاغسال لكن جعل الواحد مقام الكل تسهيلا وتفضيلا لا ان تعدد الاوامر
لا يقتضي الا غسلا واحدا يثبت التعدد فان هذا كلام من مال بدقة نظره بكثرة عن
طريقة العادة والعرف بل لا اظن احدا ينكر مطلوبية الكل لو لا التعدد ويأتي لذلك مزيد
توضيح والمناقشة في الاتفاق المدعى بان ادلة الاسباب مختلفة وليست محصورة في نوع
فمنها ما يظهر منه التعدد ومنها ما يظهر منه الاتحاد ومنها ما لا يظهر منه شيء منهما ومع
ذلك فالادلة الخاصة من اجماع او نص على التداخل وعدمه واردة في كثير من الموارد
فان اريد اتفاق جماعة منهم او جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد فهو مسلم لكنه لا يفيد انه
لعله لاقتضاء دليله التعدد او لوجود دليل خارج عليه وان اريد اتفاق الكل في جميع الموارد
فممنوع وكلام جميع القدماء خال عن ذكر هذا الاصل وان عملوا بمقتضاه في بعض الموارد ولو كان
منشاؤه تجردا ان الاصل لو تقدم على الظواهر فهو ناش عن عدم التامل في اطراف الكلام وعدم
التنبه لدقيقة المقام فان غرض مدعي الاجماع الذي لم يسمح بمثله الزمان ليس دعوى تمسك
الاصحاب باصالة عدم التداخل اذ لا ريب ان امثال هذه العبارات اصطلاحات نشأت
من الطبقة المتوسطة وليس ادعاء مصيرهم الى مقتضاها في جميع الموارد حتى يمنع بل غرضه
ان ارباب فتوى الاصحاب عن باب الطهارة الى باب الديات على عدم التداخل حمل من قال بالتدا
خل الموجب بالدليل ولا يطالبون من بنى على عدم التداخل ثم ان البناء على عدم التداخل ايضا
ليس مقصورا على مورد نص خاص او بعد ذلك فيما لم يرد فيه دليل سوى دليل الاسباب
ومع ان ادلة الاسباب غالبا على نسق واحد قابل للتداخل والعدم والذي بعد التامل يظهر ان
اجماعهم على عدم التداخل الذي جعله المورد دليلا اخباريا وقرينة انما نشأ من دليل
الاسباب لانا نراهم لا يستندون في ذلك الى شيء سوى الدليل الدال على السببية ولا
ينكر ذلك عليهم منكر العلم بل يدعي رواية او دليلا آخر على التداخل ووجوه الادلة

الادلة الخاصة في بعض المقامات لا يضر في تمام بنائهم على القاعدة اذ اغلب القواعد مخصصة
في بعض جزئياتها ومدفوعة بدليل اقوى في بعض مواردها ومن الاخيرة لربا الفتوى ولا
تسلط له على عبائر الاصحاب ولا تتبع في مقامات الباب كيف يسعه الاقدام على منع ما ادعاه
ذلك النحرير مع طول باعه وسعة باعه وما ذكره من الاستشهاد بحجيتهم عن ظاهر النص
فانه كاشف عن ان المعتمد ليس الاصل واوضح الفساد اذ معنى الاصل قاعدة مستنبطة من
الظواهر ولا بعد في طرح احد الظواهر بما هو اقوى منه وامتن وليس هذا الاصل من
الاصول العملية التعليقية التي لا يجري في مورد الدليل بل انما مثله مثل قواعد الضمان وغيره
الذي ترك الاصحاب لاجلها نصوصا خاصة في ابواب الفقه ومخالفة لها القاعدة لقوتها
وكثرة العمل بها في مواردها ووضوح عمل الاصحاب بها بعد خروج مورد الخاص عنها ولا يخفى
ذلك على من له ادنى دربة في متون الفقه وكلمات المتاخرين فضلا عن كتب الاستدلال
للاساطين فان طرح النصوص الصحيحة غير عزيز في قبال القاعدة سيما مع عمل شيخ الطائفة
واتباعه بها سيما شيخنا الشهيد الثاني في مقامات متعددة حيث رد هذه الاخبار واخذ
بالقاعدة المستنبطة في قبال من عمل بالرواية مشعرا بانهم ليسوا من اهل الاستنباط والحكم
من كلامه ان الاستنباط المبني على القاعدة المعلومة من المذهب وهو معنا وليس عليه
غبار وما نحن فيه من جملتها ولعل المورد تخيل من لفظ الاصل ما يذكر منه في الاصول من ان
المراد بالاصل ما يرجع اليه عند عدم الدليل كالبراءة والاباحة وقد عرفت ضعف
ما تخيله ومن ما ارتكبه على انا نقول ان من الموارد التي ترك بعضهم فيه النص الصحيح لاجلها
الى القاعدة كما ذكره مدعي الاجماع مؤيدا على كون القاعدة مسلمة باب الاغسال
فنقول اي دليل دل هنا على عدم التداخل حتى تركوا لاجله النص كما زعمه المورد
فان كان اجماعا فلا ريب ان المشهور على التداخل فكيف بالاجماع على عدمه وان كان نصا فقد
عرفت ان النصوص دلت على التداخل وان كان ادلة الاسباب فلا يخفى عليك ان هذه
الادلة هي ما ذكرنا في امثلة محل النزاع فان كان مسلمية هذه الادلة في التعدد يعارض
النص الصحيح المعتضد بفتوى الاكثر والاصل الاولي على ما زعمه المخالف فاللازم ان
ذلك لا تقبل فيها هذه الدلالة فلم فيما عدا ذلك لو لم يكن الظاهر التعدد مع انه لم يعارضه نص

نص ولا فتوى وبالجملة الكلام ان صدر هذه الايراد والبحث من مثل ذلك العلامة مبني
على مجرد فتح باب المناقشة ولا يخفى على اصحاب النظر بعد ما ظهر من الوجوه ان كون المعمول
به والمعول عليه عدم التداخل فيما لا دليل على خلافه مضافا الى انه غير خفي على المتتبع الماهر
ان المدار في ابواب الفقه كافة على تعدد المسببات بتعدد الاسباب غالبا وليس ما يخالف
فيه ذلك في جنبه الا اقل قليل مستندا الى الخصوص دلالة الدليل ومع ذلك ليس مما اتفق
الفتوى فيه بل قد اختلف فيه الفتوى واختلاف العلامة الطباطبائي ولذا ترى ان اسباب
الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديات والحدود وغيرها على كثرتها
كثيرا ما تجتمع مع صور توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع هذا متعددة
متغايرة كالصلوة المتوافقة وغيرها والصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف
والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارة وافرادها المتكثرة واسباب
الزكوة مثل زكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون المستقرة في الذمة باسباب
مختلفة كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور الاجتماع الاسباب مع توافق المسببات
مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد بحيث لا يحتمل فيه التداخل والاكتفاء بالواحد
عن المتعدد كصلوة واحدة من الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم او دفع دينار بدلا
عن قنطار ولو ان احدا ولد ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين و
مع ان الاسباب كلها في هذه المتابعة فانها تختلف جلاء وخفاء ولكن المخصص الاستقراء
وتتبع الجزئيات التي لا تحصى تكشف عن استناد الامر في ذلك كله على شيء جامع مطرد
في الجميع وليس الا اصالة عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة
الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وذلك ليس
من الظن والقياس في شيء هذا تمام كلامه رفع في الخلد مقامه قال الفاضل المعاصر معترضا
انه يرد عليه المعارضة بثبوت التداخل وبنائهم عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى
مساواتها لما بني فيه على العدم كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاحداث والايمان
والنذور كمن حلف الف مرة على فعل واحد او ترك امر واحد او نذره والحدود كمن شرب قبل
الحد مرات او قذف كذلك او زنى فقط انه لا يفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئا وعلى فرض ا

ترض التسليم لا يكون ذلك الا من باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب وهو ليس الا من الظن الغير
الثابت حجيته الا ترى ان بعد ثبوت اصل الطهارة الاولى في الاشياء لو حكم الشارع بنجاسة اكثر ا
الاشياء بحيث لم يبق محل الشك الا قليلا لا يحكم بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو غلبت
الغلبة الا من الظنون التي لم يثبت حجيته وهذا الظ جدا اقول اولا ان هذه المواضع التي
عدها للتداخل كما ترى ليس جزءا من الف جزء من مواقع عدم التداخل فكيف يدعي
مبنى الغلبة فضلا من دعوى المساواة بل في فروع هذه المذكورات ما لا يحصى من
مقامات تعدد المسببات كما لا يخفى على من راجع وثانيا ان باب الاغسال محل خلاف
معروف وباب الحدود لا يخفى على الفقيه ما فيه من المسامحة تفضلا من الله سبحانه وثالثا
الايمان والنذور مبني على من حلف الف مرة فهو التزام بان لا يرتكب ذلك الشيء فاذا خالف فهو
مخالفة واحدة والكفارة للمخالفة لا لليمين ولهذا لو حلف فخالف ثم حلف فخالف تكررت
وذلك واضح لا سترة فيه ورابعا ان القائلين بالتداخل في هذه المقامات تراهم يتمسكون
باب الوضوء بان الحدث لا يتبعض فاذا ارتفع واحد ارتفع الكل ويتمسكون بالاجماع
والضرورة وفي باب الاغسال بالنص وفي الحدود على الاجماع والنص ولو كان هذا
على طبق القاعدة فلم يتمسكوا بان الاصل عدم التعدد مع انه لا ترى الحدود مختلفة فاذا
كان الاسباب تتداخل فلم لا تتداخل في قذف جماعة ولم اختص التداخل بقذف واحد
مرات قبل الحد ولم يتداخل في قذف اشخاص متعددين قبل الحد بالجملة فانكار الغلبة
المعتد بها بحيث لا يلاحظ في جنبه الباقي مما لا ينبغي صدوره عن محصل واما انكار الحجية
فهو ابعد ممن عرف طريقة فقهائنا لا ينبغي صدوره لان تاسيس القاعدة والقواعد المبتنية
على السنتهم كما يرى عليك في الفقه من الاثنية انتهم غالبا مبنى على تتبع المقامات الخاصة
التي قام فيها الدليل والتتبع منها الى غيرها بل لا يجد احد فقيها حتى يعرف مضان الفقه
وتتبع ابوابه ويطلع على فروع المذهب ويلاحظ ما لم يرد فيه دليل او ورد دليل
ضعيف مع ما عرفه من طريق الشرع في مواقع اخر حتى يكون على بصيرة في امره ولا يكفي في
الفقاهة تاسيس مسائل الاصول المقررة في البحث عن الادلة الخاصة التي وردت في كل
مسئلة مسئلة من تعارض وترجيح والكلام في الرد والطرح والحقيقة والمجاز فان هذا شيء

بناء اول من بلغ الى حد معرفة الدليل و المدلول وشم رائحة ملكة الاجتهاد فى الجملة ربما
نقول ان الاستقراء ان قلنا بحجيته من باب حجية الظن المطلق فلا كلام فيه وان قلنا بحجيته لما عرفنا
من طريقة اصحابنا من الالحاق فى امثال هذه الموارد فلا بحث وان قلنا بحجيته من جهة الاخبار
الخاصة التى وردت و دلت على اعتبار الغلبة فلا كلام ايضا وان قلنا بحجيته من جهة جريان طريقة
العقلاء بذلك كما قلناه فى حجية الاستصحاب وغيره من الادلة الاخر مقررة لذلك
فلا بحث ايضا وعلى تقدير التنزل عن ذلك كله نقول لا ينبغى التوحش من لفظ الاستقراء
ولا بد من ملاحظة المراد منه فان كان المراد مجرد الحاق الشيء بالاغلب ابتداء فذلك
مورد البحث ولنا ان نقول انه داخل فى ظنون الالفاظ بمعنى ان الشارع اذا خاطب بادلة
الاسباب فى الف مقام وعرفنا منه ارادة التعدد فذلك يفيد الظن بالمراد فى محل الشك
ايضا فيكون كالقرينة لا ان الغلبة حجة فى الالحاق بل هى قرينة على الارادة من اللفظ ونظير
ذلك فى العرف كثير وتمام التحقيق فى ذلك موكول الى علم الاصول والغرض هنا مجرد الا
لى الوجوه للتنبيه وبالجملة فيما ذكرناه من الوجوه كفاية فى تتميم هذا الاصل وههنا حجج اخر ا
احدها ما اشير اليه فى ضمن المباحث السابقة من ان المتبادر اختصاص كل سبب بمسببه
وهو مقتضى العدد او المفهوم من قوله اذا تكلمت فى الصلوة ناسيا فاسجد سجدتى السهو
ووجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد ووجوب
سجود اخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل فى نهار رمضان فليكفر ولا يتفاوت
الوقوع فى صلوة واحدة او متعددة او فى يوم واحد او ايام متعددة قبل التكفير او بعده
فى ظاهر هذه الادلة وقس على ذلك النظاير فى ساير الابواب ويؤيد هذا التبادر
ويتمهد بطريقة الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا ولا يخفى هذا التبادر على من راجع عرف
اهل العرف ولا يقدح فى ذلك كون بعض الادلة غير لفظى كالاجماع ونحوه لانه ايضا ينتهى غالبا
الى لفظ والانصاف ان الذى هو يرجع الى الشك انه سبب ام لا وقد ذكرنا سابقا ان
نزاع التداخل فيما دل دليل ظاهر على السببية كما انه لا يرد ما قيل ان اختلاف ادلة الاسباب
يمنع من دعوى التبادر فى الجميع لانها مختلفة غاية الاختلاف لانا نقول ليس غرضنا ا
دعوى التبادر فى الجميع لانها مختلفة من كل دليل لم يختص ولم يعرف فان هذا يرجع الى

بالعين لا تعرف بكيفية احد بل غرضنا من ذلك ان دليل السبب لو خلى ونفسه يعطى ان يقتضى هذا او وجب
كذا وذلك يوجب كذا او افعل كذا من دون ملاحظة امور خارجية تقتضى بذلك ولو دل
قرينة فى مقام خاص حتى على خلافه فلا كلام فى ذلك وثانيهما ان قضية السببية اختصاص
السببية به بمعنى ان يوتى بسببه لاجل انه مسبب من ذلك السبب وقصد فى الامتثال عرفا انما هو
بتعيين ما ياتى به لاجله فان غسل الجنابة لا يكفى فى الامتثال به بقصد التوبة ولا اطلاق النية
فمقتضى وجوب الامتثال لزوم تعيين قصد السبب فاذا وجب ذلك فلا وجه بعد ذلك للتداخل
اذ هو مبنى على اطلاق القصد وقيام ما عين مقام غيره وقد عرفت بطلانهما ويرد على الاول
احدهما انه لا يلزم من السببية قصد خصوصية السبب بل اللازم قصد كونه مامورا به وقصد
الاتيان لامتثال الامر تحصيل للقربة اللازمة فدعوى لزوم قصد كل سبب من جهة السبب
العلة فى ممنوعة اشد المنع وثانيهما انه على تقدير تسليم لزوم القصد فى النية كذلك فلا يلزم
منه عدم التداخل لجواز قصد الف سبب فى سبب واحد كقوله انوى هذا الغسل للجمعة والعيد
والزيارة والجنابة والتوبة ونحو ذلك واعطى هذا الدينار كفارة لوطى وزكوة وخمس
نذر ودين ونحو ذلك وعلى هذا الفرض ايضا يصدق الاتيان بالمسبب لاجل ذلك السبب
والجواب عن الاول انه لا ريب فى كون المشترك لا ينصرف الى احد المحتملات الا بمعين وقد
حققناه فى الضابطة الاولى من ضوابط ما يتعلق بالالفاظ فراجع والمعين اما الامر الخارج
او النية على سبيل منع الخلو بحيث لا معين فى الخارج لا بد من النية وليس المراد بالمعين
الخارج الواقع وان لم يلتفت اليه المكلف كما تخيله بعضهم فان من عليه غسل جنابة وغيره
من الاغسال اذا اغتسل واطلق فى القصد لم يتميز وان كان ما فى الذمة معينا لان المكلف
لا بد ان يعلم بالتعيين ولو بالاشارة الى معين خارج كنية ما فى الذمة عند عدم العلم به وفى
وجه المفروض ان الافعال التى هى محل البحث فى التداخل انما هى مشتركة بين الامور
المتداخلة فلا يحصل الامتثال عرفا الا بالتعيين ولا تعيين الا بالاضافة الى سببه بمعنى
ان يلتفت المكلف الى ان هذا الدينار مال كفارة لا مال زكوة وقصد القربة هو اللازم
دون ما عداه كما ذكره المورد لكن المتقرب ينوى بالمامور به والفرض ان المامور به غسل
الجنابة لا مطلق الغسل وصلوة التحية لا مطلق الصلوة وقصد السبب ليس شيئا زايدا على تعيين المامور به

به وهو لازم قطعا والجواب عن الثانى ان بعد لزوم تعيين المامور به من بين احتمالات
التى فيها التداخل لو ثبت كيف ينوى الف سبب بسبب واحد فليس نية السبب للتعدد ا
اللازم كما قررناه حتى يبقى لنا ان ننوى عشرة فى واحد اذ اللازم التعيين ومعنى التعيين كون
هذا الماتى به ذاك الذى امر به مثلا فان قلت هذا مسلم ولكن نقول ينوى ذلك الـ
وهذا السبب متعين ولا يبقى شئ كالتعيين للاسباب المنوية دونه ما لم ينو قلت ما تريد
ما المراد بتعيين الثلثة اسباب ان كان معناه كون الواحد ثلثة فالمكلف اتى بكل من الثلثة
وامتثل فقد سلفنا سابقا ان هذا الاحتمال فى التداخل ضعيف والواحد لا يكون ثلثة
والقصد لا يكفى وكونه من ايها نقبلا كما ذكرناه سابقا فرع ورود الدليل الخاص والفرض
عدمه وان كان المراد انه واحد مسقط للباقى فلا ريب ان الواحد المامور به معين ليس
مطلقا ولا مرددا بين الافراد كما اشرنا اليه سابقا فلا بد من قصد الواحد المعين حتى
يسقط الباقى فلا وجه لقصد الثلاثة مثلا ودعوى كون احدها بعينه مقصودا والباقى
تابعا حتى يندفع احتمال ترجيح بلا مرجح فان قلت نحن لا نقول بتعدد ذلك حتى يلزم كون الواحد
ثلثة بل نقول ان الخطابات الثلثة مثلا اوجبت ماهية الصدقة بدينار فاعطاء الواحد
موجب لحصول الماهية فى الخارج غاية ما افاده الدليل ان اعطاء الدينار على الاطلاق
لا يمكن للزوم قصد التعيين فالتزمنا بلزوم قصد الاسباب الثلثة حذرا من الاطلاق
الموجب للاشتراك بين المامور به وغيره من لزوم الترجيح بلا مرجح لو قصدنا احد الاسبا
خاصة والمفروض كون هذا الدينار محصلا للماهية الموجبة لحصول الامتثال عن الكل
واين هذا مما نقول قلت هذا الكلام وجيه متين لكنه خروج عن مورد المقام اذ كلامنا فى ان
بعد لزوم تعيين المامور به لا بد من استناد كل سبب الى مسببه الخاص دون غيره ودون
المجموع بالتقريب السابق وكلامك هذا يدل على ان ليس هنا الا ثلثة اشياء مامور بها
حتى يلزم تعيين كل منها فيلزم استناد كل من الثلثة الى السبب الخاص فنقول الكلام فى انه
لو لم ينو المكلف على التداخل واتى بكل من الثلثة على انفراده فقد اتى بالمامور به وقد تقدم
تاسيس ذلك سابقا وهذا مسلم بين الفريقين فلو كان المامور به الماهية المطلقة
نحمل الخطابات على التاكيد للحكم الاول كتعلق الامر بماهية الصلوة ولا يخفى على من له ادنى

درية انه لو اتى المكلف بالماهية المامور بها بالخطابات المؤكد بعضها لبعض مرة واحدة
فقد امتثل له ولو اتى ثانية بقصد الامتثال فقد شرع واتى بما لم يؤمر به فلو كان غسل ا
الجنابة والحيض والنفاس وغير ذلك من الموارد التى يبحث فيها عن التداخل كذلك لكان
الاتيان بالمتعدد نحو ما بين ولكان داخلا فى التشريع المحرم وقد مر البحث فى هذا النقض والابرام
بما لا مزيد عليه وبالجملة تعدد المامور به مما لا يمكن انكاره وكون التعيين شرطا فى امتثال الفعل مما لا كلام
فيه ولا نم هذين الامرين اضافة كل مسبب الى سببه حتى يتعين فلا يمكن ادخال غيره معه بل نقول
اما كون المتعدد واحدا وهو مح او الترجيح بلا مرجح وهو كذلك نعم اتفاق الشئ هذا الواحد المعين
يكفى عن اربعة او واحد على الاطلاق كذلك او اذا نوت الثلثة فهى حاصلة فهذه كلها تعليلات
نطالب فيها بالدليل ولو خلينا ونفس الاسباب والمسببات لكان الامر على حسب ما قررناه هذا
ما يقتضيه النظر القاصر والله العالم بالخفيات والسرائر وثانيها ان السببين اذا وجدا
فاما ان لا يثبت بهما مسبب واحد او مسببان والاول واضح لانه ترك لدليل السببية من
دون داع وعلة والثانى كذلك لان السبب الواحد اما الواحد منهما معينا او لا بعينه او الجميع
على الاشتراك والاول تحكم وطرح لدليل سببية الاخر والثانى كذلك لان السبب موجب
لترك سببية احدهما الا على التعيين من دون جهة والثالث ترك سببية كل منهما مستقلا
ان مقتضاها الاستقلال وهذا اثبات السببية للمجموع المركب وهو غيرهما معا فلم يبق الا
الوجه الثالث وهو المط ورابعها ان السببين اذا اتفقا فلا شبهة فى ان السبب الاول
موجب للمسبب والثانى اما ان يوجب شيئا ام لا والثانى واضح الفساد لما وجد الامرين فى السببية
فكيف يوجب احدهما السبب دون الاخر ولعدم الفرق بين المتقدم والمتاخر فى ظاهر الدليل
ولا ريب ان هذا اللاحق لو كان وقع سابقا لثبت به المسبب فتعين ان الثانى ايضا
فنقول ان كان ما ثبت به غير ما ثبت بالاول فهو المط وان كان عينه لزم تقدم المسبب على السبب
وهو مح وبعبارة اخرى السبب المتاخر مثبت للمسبب لعموم دليل السببية ولا بد من كون الثابت
به غير الاول والا لزم تقدم الاثر على المؤثر ولا وجه لذلك وقد اورد الفاضل المعاصر
هنا ايرادات احدها ان هذا الدليل اخص من المدعى لاختصاصه بما لو دل دليل
السببية على تعدد المسبب بعدد حدوث السبب كقضية البول يوجب الوضوء والنوم

يوجب الوضوء واما مثل قوله من بال فليتوضأ فلان تعدد الاوامر المتعددة على شيء واحد
جايز لو ورد انه لابد من القيام بالصلوة والزكوة ونحوهما وثانيهما انه على تقدير تسليم ا
اثبات السبب الاخر غيرها انتفى الاول فانما يثبت الحكم دونه تعدد الفعل فرجع الكلام الى ان
غسل الواحد للجنابة والحيض تعلق به وجوبان لا انه يجب تعدد الغسل واحد منهما عن الاخر
من دون تلازم وثالثها ان ارادة السبب المغاير للاول يوجب استعمال الفاظ السبب
في حقيقته ومجازه او في حقيقته في استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية ومطلق الفرد
على اختلاف القولين عند عدم تعدده هاهنا وذلك غير جايز فاذا قال الشارع البول يوجب الوضوء
والنوم موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين اما الماهية او
مطلق الفرد فلو اريد عند اجتماعهما الفرد المغاير للاول لكان لفظ الوضوء مستعملا
في معنيين وهو غير جايز ورابعها انه على القول الشارع من وضع الالفاظ المطلقة للماهية
يكون عند التعدد مستعملا في الفرد قطعا ضرورة عدم تعدد في الماهية وهو مجاز
مطلق معارض لتخصيص عموم السبب والتخصيص مقدم على المجاز كما هو الشارع وهو كاف
لو كما هو الحق وعلى التقادير لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد فالمرجع
لاصل التداخل الاول وهذه الوجوه كلها ساقطة في النظر القاصر اما الاول فلان قوله
من بال فليتوضأ لا شبهة في دلالته على ان المسبب ينبغي حدوثه بعد حدوث هذا السبب ولا يفهم
احد من ذلك احتمال كفاية الوضوء السابق على البول عن هذا الخطاب ولو كان انتزاع
معنى لفظ من لفظ اخر لا يفيد اشتراكهما في سائر المقتضيات اللفظية لكن مقامنا لا يحتاج
الى اثبات قضية كلية بل نقول ان المثالين الذين ذكرهما لا يفترقان في الدلالة على حدوث
المسبب بعد السبب كيف وظاهر اللفظ الشرطية المتلازمة لتقدم حصول الشرط على المشروط
وكيف يعقل وجوب وضوء حصل قبل البول بعد البول فتبصر وبالجملة الفرق بين المورد
في ذلك لا ينكره هو متهم في فهم مشوب في فكره فضلا عن الناقد المحض من اهل اللسان المحض
واما الثاني فلما تقرر في المقدمات ان ورود الحكمين المتماثلين من جهة واحدة ... من
جهتين متغايرتين موجب لتعدد موضوع الحكم بحسب الماهية وان وجد في ضمن
فرد واحد ولا ... بعد مقامنا هذا فليلاحظ جميع ما ذكرنا هناك فان فيه كفاية وحجة لمن

له زيادة توضيح عن قريب واما الثالث فلانا نقول بارادة السبب المغاير للاول وحتى
ذلك فنقول الشارع البول موجب للوضوء يريد كون البول باعثا لوجوب ماهية الوضوء
سواء وقع البول مجتمعا مع النوم او منفردا عنه والنوم ايضا موجب الماهية الوضوء في
الحالتين والتغاير من لوازم الوجود الخارجي للوضوء لا ان الشارع اراد الماهية لو
انفرد السبب والفرد المغاير لو اجتمعا وتوضيح ذلك بحيث لا يؤدي الى الاخلال ولا الى
الملال ان تعلق الاحكام بالطبايع كما قرر في علم الاصول لا ينافي التعدد في المقام اذ معنى
قول الشارع اغتسل ليس ارادة طبيعة الغسل المقررة في ظرف نفس الامر لانها شيء محبوب في نفسها
كائنة قبل تعلق الخطاب ايضا محبوب كما بعد الخطاب والمحبوبية هي الداعية الى الطلب
والطلب لوجودها لا لذاتها وبعبارة اخرى قولك اضرب طلب لوجود الضرب لا لنفسه
ومراد الامر من قوله اضرب اريد منك ايجاد الضرب وهو معنى تعلق الطلب بالماهية وهو
الفارق بين المحبوبية وبين الوجوب ولذا نقول ان الوجوب طلب الفعل والمنع من الترك
والمراد بالفعل ايجاد المامور به لا نفس المامور به لان الفعل يضاف اليه فيقال الصلوة
ثياب فاعلها والترك بقاء الشيء على عدمه السابق مع قدرته على ايجاده فاذا كان معنى
تعلق الطلب بالماهية ذلك فنقول قول الشارع يوجب الوضوء معناه ان هذا سبب
لوجوب الوضوء ووجوب الوضوء عبارة عن ارادة الامر وجوده في الخارج حتما
فاذا تكرر الخطاب والسبب تكرر الوجوب فيتكرر الوجود ونظر الى قوله اريد وجود
الوضوء حتما او لم يرد من لفظ الوضوء الا الماهية لكن الطلب للماهية معناه ارادة
وجوده ووجود الكلي متشخصا في الخارج وتعدد المتشخصات لا ينافي وحدة الكلي
الطبيعي فكما ان الكلي الحكم على الاطلاق قد جعل شانه وعين اسمه قادرا على تشخيص الكلي الواحد
بمعنى ايجاده في الخارج مرة في الف لكون الف وجود والف فرد للانسان مثلا فكذلك له
جل اسمه جعل هذه القدرة للمكلف بالنسبة الى افعاله الاختيارية فاذا قال له صل معناه
اريد منك تشخيص هذه الطبيعة وايجادها واذا قال مرة اخرى صل فليس معناه ايضا الا
ارادة التشخيص والايجاد لتلك الماهية فاذا صلى المكلف صلوة فقد امتثل الامر بها
بالتشخيص والايجاد واذا صلى اخرى فكذلك وتغاير التشخصين في الخارج لا يوجب ارادة

ارادة الامر من قوله صل فى الثانى فردا من الطبيعة غير ما وجد فى الاول اذ لا نقول ان المطلوب
الفرد بل نقول ان المطلوب الماهية لكن معنى طلبها ارادة ايجادها اى جعلها فى ضمن تشخص
حتى يحصل من ذلك فرد لا ارادة الفرد وتمام الكلام فى علم الاصول وبالجملة لا تفاوت بين
قول الامر صل صلاة المكلف مرة وقوله بعد ذلك صل صلاة اخرى وبين قوله صل صل
صلاتين للمخاطب بين بالنظر الى معنى لفظ صل فنقول لو امر بعد امتثال الامر الاول
فهل يريد به الطبيعة او يريد به الفرد المغاير للاول فان اراد الطبيعة فتعلق امرين
بالطبيعة مع تعدد الامتثال لا مانع منه سواء فرض دفعة او مع التعاقب وان اريد
الفرد المغاير فنقول تارة يتعاقب السبب الثانى وتارة لا يتعاقب فينبغى ان يريد من
الامر الاول الطبيعة والفرد فى استعمال واحد وهو ما ذكرته من المحذور ونحن نقول ارادة
الطبيعة وتعدد الطلبات يوجب تعدد الايجادات لا كون المراد باللفظ الفرد ولا
سيبان زيدا وجود للانسان وكذلك عمرا وبكرا وخالدا بمعنى ان هذه كلها
مشخصات ومحصلات له فاذا كان الكلى قابلا لالف وجود فهو قابل لتعلق الف طلب
اذ هو متقيد بقدر امكان الوجود وليس فى ذلك ارتكاب مجاز لان هذا معنى الطلب
للماهية لا نفس اللفظ الموضوع بازائه فلا تذهل مع انا نقول مجرد كون اجتماع
السببين فى مقام خاص قرينة على ارادة الفرد المغاير محل لا يستلزم الاستعمال فى
الفرد بل يكون هذا من باب القراين المفهمة فى ساير الكليات فان تفهيم فرد من الكلى
من الخارج غير استعماله فيه ولذا يقولون بان استعمال الكلى فى الفرد لو لم يرد الخصوصية
من اللفظ ليس مجاز فنقول هنا كذلك واما على ما قررناه فى معنى طلب الماهية فالامر
واضح واما الرابع فالجواب عنه عدم لزوم المجاز فى ذلك حتى يلزم منه فتح باب
تعارض الاحوال بالوجهين المذكورين فى الثالث مع النقض بورود مثله فى
صورة تخلل السبب بين السببين فان الفرق من هذه الجهة منتف فيه جدا مضافا
الى ان نقول ليس شان البحث فى مسئلة خاصة الرجوع الى قاعدة تعارض الاحوال والاجماع
عليها بل لا بد من ملاحظة خصوص المقام ايضا فلعل المقام فيه خصوصية مانعة عن
ذلك مجرد اولوية التخصيص وتساويه مع المجاز لا يوجب اعراضا فى المقام الخاص

الخاص فنقول من الواضح الجلى ان قول الشارع اذا قلت فتوضأ يفهم منه ارادة لكل منهما
وضوء اخر ولو فرضنا ان هذا اراد الفرد من اللفظ مجازا لكنه لا يتخيل احد من اهل العرف
هناك ان الموضوع مطلق الطبيعة وهى غير قابلة للتعدد خلافا لمن اراد فتوضأ للنوم
فى غير صورة اجتماعه مع النوم فان هذا تخصيص بعيد عن مدارك اذهان اهل اللسان لا يرتاب
ولا يفهم احد من قوله اذا وطئت الحايض فدينار واذا ملكت اربعين فدينار الا كون كل
منهما باعثا لدينار اخر ان ثبت تسميته حقيقة او مجازا نقدمه على التخصيص او تقوم عندهم
فما اشتهر فى السنتهم ان علل الشرع معرفات لا علل حقيقية والمراد بالعلة الحقيقية
ما يكون علة للوجود الخارجى ولا يكون الا واحدة واجتماع العلتين المستقلتين على معلول
واحد ممتنع لان الاجتماع ان كان على ايجاد المعلول الواحد لزم من تاثير كل منهما اما ايجاد الموجود
لو وجد المعلول باحدهما او اما عدم كونهما علة تامة لو وجد بهما والاول ممتنع بديهة والثانى خلاف
الفرض وان كان الاجتماع فى الوجود الخارجى بمعنى وجود شيئين يمكن استناد المعلول
الى كل منهما فهما علتان مستقلتان تامتان واللازم تخلف المعلول عن العلة التامة
لو كان مستندا الى احدهما وعن كلتا العلتين لو كان مستندا الى كليهما فاجتماع علتين
تامتين فى الخارج مع وحدة المعلول ممتنع ولا بد لكل منهما من معلول برأسه واما المعرف
فمعناه ما كان علة للوجود الذهنى واجتماع المعرفات الكثيرة لموجود ذهنى واحد ممكن
اذ لا دليل على امتناعه فان قلت ليس الموجود فى الذهن الا كالموجود فى الخارج فان كان
مستندا الى معرف واحد فيلزم عدم كون الاخر معرفا وحقيقة المعرف يرجع الى انه علة تامة
فى التعريف فاذا حصل ولم يفد الوجود الذهنى فقد تخلف عن معلوله وان كان مستندا
الى كليهما لزم عدم كون شيء منهما معرفا مستقلا او تخلف معلولهما عنهما معا وكلاهما
باطلان وكما ان ايجاد الموجود الخارجى فى الخارج محال فكذلك ايجاد الموجود الذهنى
فى الذهن محال لانه تعريف للمعرف وكل ذلك مشترك فى لزوم تحصيل الحاصل وبالجملة
الفرق بين العلة والمعرف غير واضح قال الفاضل المعاصر فى عوايده فى ضمن كلام له فى الفرق
بين الموجود الخارجى والذهنى حيث انه لا يمكن صيرورة السببين فى الخارج شيئا
واحدا بخلاف الموجود الذهنى فانه يصير الف موجود ذهنى موجودا واحدا بمعنى

موجود واحد في الذهن لا لف موجود خارج فان الذهن ينتزع من كل من الف موجود
صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد كالسواد المنتزع من جميع افراده ولذا نرى
انه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بادلة كثيرة ولا يبطل المدلول بل هو بعينه باق على ما كان
ويستفاد من كل معرف موجود ذهني ويتطابق تلك الموجودات ويتحد في الذهن وهذا
هو المراد من اجتماع المعرفات على امر واحد وظني ان هذا مراده انى اقول ذلك الاتحاد ان
اذا كان علة للوجود الذهني فمتى ما تحقق احد المعرفات حصل الوجود في الذهن
فالمعرف الثاني اما ان يفيد وجودا في الذهن غير الاول او بعينه ما افاد الاول او لا يفيد
شيئا والاخير يخالف لقاعدة العلية والاوسط تحصيل للحاصل والاول يخالف للوجدان
اذ نحن نجد ما علمنا شيئا بالدليل لا يفيدنا الدليل الثاني شيئا جديدا ويمكن رفع هذا الكلام
مع قطع النظر عن كلام الفاضل المعاصر ها هنا بوجهين احدهما ان ليس معنى المعرف الامارة
ولو تحقق في مفهومه حصول معرفته بالفعل وانما مثله مثل الدليل فانه ما يمكن ان يتوصل بالنظر
الصحيح فيه الى المطلوب ولا يلزم في كونه موصلا عدم وجود موصل غيره بل المراد كونه بحيث من تدبر له
يوصله الى المراد فالمعرف ايضا معناه كون الشيء امارة موصلة لمن لم يكن عنده موصل غيره فلذلك
نعقل الاجتماع فنقول كلاهما معرفان بهذا المعنى بمعنى انه لو ارتفع احدهما كفى الاخر لا ان هذه
المعرفة حصلت منهما معا او من كليهما وهذا هو المتعارف في معنى المعرف والكاشف والدليل
ونحو ذلك ونظير هذا المعنى يتحقق في العلتين الحقيقيتين بمعنى ان يتوقع اجتماعهما يكون
المعلول مستندا الى احدهما ومع ذلك فالاخرى ايضا علة بمعنى انه لو لم يكن هناك العلة
الاخرى لكان هذا كافيا في وجود هذا الشيء لكن هذا خروج عن معنى العلية فان
العلة ما لا يتخلف عنه معلوله وبعد فرض كونه لبعض علة فاذا وجد احدى العلتين وجد
المعلول فالعلة الاخرى ح لا اثر لها وبالجملة يرجع هذا الكلام الى ان المعرف يراد به
ما لو لم يكن هناك غيره لاثر تاثيرا بالفعل في التعريف وبهذا المعنى يمكن اجتماع اثنين وان كانت
المعرفة حاصلة من احدهما ولو ظهر بطلان احدهما او حصل الذهول عنه قام الاخر
مقامه كما هو المشاهد في تعدد الادلة وثانيهما ان نقول يراد بالمعرف ما كان علة
للمعرفة مؤثرا في حصولها بالفعل لكن لما كان الوجود الخارج للشيء لا يكون الا واحدا

واحدا لان الشيء في ظرف الخارج ليس له وجودات متعددة بل هو اما موجود فيه او معدوم
بخلاف الوجود الذهني فان الوجود فيه متعدد بتعدد الاذهان واهل المعرفة فيمكن ان يحصل
اجتماع المعرفات للشيء الواحد معناه ان الشيء يمكن ان يكون له امارة يهتدي بكل منها
واحد من طالبي المعرفة فيكون كل من المعرفات علة تامة للتعريف وان كان لو اجتمع المعرفات في
شخص واحد بالنظر الى شخص واحد لا يفيد اللاحق ح شيئا جديدا بل لانه تعريف المعرف
واما الوجود الخارجي فليس له افراد متعددة وصور متغايرة ممكنة الانفكاك حتى يتعدد
العلة الحقيقية للشيء ويكون الشيء في كل من وجوداته مستندا الى شيء من ذلك فلا يرد ما
الجواب المذكور فنحن انما نقول بان المعرف علة تامة للوجود الذهني ولا نقول يكون كل من
المعرفات بالنظر الى شخص واحد يحصل من اجتماع المعرفات معرفات كثيرة وصور ذهنية عديدة
وبعبارة اخرى كما ان العلة التامة اذا تعددت تعدد معلولها في الخارج فكذلك المعرف اذا تعدد
تعدد الصور في الذهن بعدد المعرفات لكن الاجتماع في المعرف معناه ان الصور المتعددة الحاصلة
من المعرفات منطبق على صورة وحدانية بتوارد علية المعرفات كما قرره بعض لو ان الوجود الخارج
لا يكون الا الاشخاص الجزئية وانطباق اثنين منها على موجود واحد مح للتباين الجزئيين بخلاف
الوجود الذهني فانه يلاحظ مثلا فيه الخصوصيات يحصل بكل امارة صورة خاصة في الذهن
لكن يحصل من ذلك كله صورة كلية تنطبق عليه هذه الصور الذهنية كما في مثال السواد فان
كل واحد من افراد السواد توجب حصول صورة خاصة في الذهن معلول لتلك الامارة ومع ذلك
ينطبق هذه المختلفات على ماهية السواد المتصورة في الذهن وحيث ان الكلي ايضا وجودا ذهنيا
كالخصوصيات فالموجودات المتعددة في الذهن كالخصوصيات تنطبق على موجود واحد
كلي وذلك واضح ويرد عليه امران احدهما ان الخصوصيات وان كان يحصل من كل منها صورة
ذهنية مغايرة وتنطبق على الكلي لكن لا نعد هذه الجزئيات معرفة للكلي الا انا نقول ان زيدا
من حيث هو زيد ليس معرفا للانسان والسواد الموجود في جسم خاص بخصوص خاص ليس معرفا
لماهية السواد بل الخصوصية لا مدخل لها للتعريف والمعرف حقيقة ذلك الشيء الواحد في
القدر المشترك الذي يحصل بتوسطه الصورة في الذهن كالجزئيات بعينها فكان الخصوصية
المحسوسة موجبة لحصول صورتها في الذهن فكذلك القدر المشترك الموجود في الخارج ا

المدرك بالنظر وثانيهما ان المراد من انطباق الـ موجود ذهني على كثيرين واحداً انكما مع قطع ا
النظر عن الخصوصية فلا اختصاص لذلك بالموجود الذهني بل الموجود الخارجي كذلك فان بناء
على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بوجود الفرد او في ضمنه على اختلاف التعبير او القول بكون
في الخارج موجودات وان اتحد الوجود ولا ريب ان الافراد للكلي الواحد مختلفة كثيرة
والطبيعة الموجودة واحدة ففي الخارج ايضا كالذهن في ذلك ولا ريب ان الافراد الموجودة
في الخارج مع قطع النظر عن خصوصياتها منطبقة على طبيعة موجودة في الخارج وان كان المراد
مع ملاحظة الخصوصية فلا يمكن انطباق الـ على واحد في الذهن ايضا كالخارج اذ الافراد
المتصورة في الذهن متمايزة متباينة لا يعقل اجتماعها في واحد ويجيب عن الاول بانه يكفي في كون
الخصوصية معرفة كونها متضمنة للكلي وامارة له اذ لا ريب ان مجرد ملاحظة الفرد يؤدي
الى تصور الفرد الملحوظ وحصوله في الذهن مستلزم لحصوله اذ ليس تصور زيد الا الانسان
المتميز بكذا فكذا وهذا معنى الامارة والمعرف بما ذكرنا من ان المراد به ما كان علة للوجود لا يبقى في الذهن مع
ان تصور الفرد غير مستلزم لتصور الكلي بكليته نعم ينتزع الكلي بعد ملاحظة افراد كثيرة لانا نقول
ليس المراد من حصول الطبيعة في الذهن حصولها في الذهن بقيد انه كلي اذ قيد الكلية مباين
للجزئية بل المراد ان حصول الفرد معرف للطبيعة المطلقة لا الكلي من حيث هو كلي وبينهما
فرق واضح ويجيب عن الثاني بان الامر كما تقول لكن ليس المراد بالانطباق ما زعمت وان
هذا يمكن في الخارج وفي الذهن بل المراد ان الخصوصيات المتصورة يمكن انسلاخها وزوالها عن
الذهن مع بقاء الطبيعة فان من تصور ان الفرد من السواد لو جرد ذلك كله عن الخصوصية
بحيث لا يبقى في الذهن صورة غير الطبيعة الواحدة لا ان الخصوصية الملحوظة والطبيعة معقولة لكن
نرى انها بعد قطع النظر عن خصوصياتها يرجع الى ذلك بل المراد انتفاء ذلك بالمرة مع بقاء
في الذهن فتكون الخصوصيات معدة للحصول في الذهن بعد وجودها مع اول الامر الى زوال الخصوصيات
وبقاء الطبيعة التي هي المعرف الواحد وهذا غير ممكن في الخارج اذ زوال الخصوصيات و
وانسلاخها مع وجود الطبيعة غير ممكن وهو المراد بالانطباق المزبور وفي المقام انظار
وابحاث تخرج بما ذكرناه نقضا وحلا فنطيل الكلام بذكرها اشتغالا بالاهم فنقول لا ريب
ان الاحكام الشرعية ايضا ناشئة عن علل حقيقية ويحتمل ان يكون ما نص عليه الشارع من العلل علة حقيقيا

حقيقيا ويحتمل كونها كاشفة عن علل واقعية وعلى الثاني يحتمل تعدد الكواشف مع كون العلة
في الواقع واحدة ويحتمل التعدد في العلة ايضا لكن الطباقهم على ان علل الشرع معرفات لا بد له من مستند
وليس في النظر ما يصلح مستندا لذلك الا ما وجد في بعض الموارد من ورود اسباب متعددة
على مسبب واحد كما في مبحث التداخل ولو كانت عللا حقيقية لاستحال ذلك عقلا كما
قررناه ومن هنا جعلوا عدم التداخل اصلا لا يخرج عنه بدليل وانت خبير بان هذا بمجرده لا يكفي
في اثبات كونها معرفا اذ للقائل ان يقول ظاهر كل سبب استقلاله بمسببه ومقتضاه العلية الحقيقية
واذا قام دليل على التداخل يكشف عن اتحاد العلة الحقيقية لانه يوجب اجتماع العلتين ا
اذ القاعدة العقلية غير قابلة للتخصيص فيحمل الى الاخراج عن الموضوع والتداخل يكشف
عن عدم العلية وغاية ما يمكن ان يقال عدم وضوح الفرق بين ما ثبت فيه التداخل وعدمه بل
الظاهر ان الكل من واد واحد وثبوت التداخل في البعض ينبئ عن كون ذلك كله معرفا لا علة
حقيقية والحاصل ان ما يعتمد عليه في البناء على ان هذه الاسباب معرفات عند وجود فتح النظر
سوى ما نقل من كلماتهم من الطباقهم على ذلك وثبوت التداخل في بعض الاسباب مع عدم وضوح
الفرق بينه وبين غيره نعم يمكن ان يقال ان هذه الاسباب ان لم يعلم كونها معرفات لم يعلم كونها
عللا حقيقية لاحتمال كونها كواشف والدليل الدال على عدم جواز الاجتماع دال على عدمه
في العلل الحقيقية واما في الشرعيات فهي مشكوكة واذا شك في جواز اجتماعها وعدمه فلا
ريب ان القاعدة الجواز حتى يثبت كونها عللا حقيقية ولهذا الاعتبار يمكن المصير الى
انها معرفات فتدبر اذا عرفت هذا فهنا بحثان احدهما ان السببين الواردين على مسبب
كلي قابل لتعدد الوجود والافراد هل يقتضي النفس في المسبب او يتحقق الصدق والامتثال بالواحد
وهذا هو نزاع التداخل المتقدم في العنوان السابق والاصل الاولي فيه بناء على المعرفية
كفاية الواحد لكن بمعونة ما ذكرناه من الادلة يثبت عدم التداخل وثانيهما هل يجوز جمع
سببين منهما على مسبب شخصي واحد غير قابل للتعدد ام لا بناء على المعرفية يكون الاصل الجواز
ويكون مورد ذلك في الاسباب القهرية كموجبات الوضوء والغسل فكذا في الاختيارات كالمكلف
ان يجمع بين جنسين فاكثر من العقود كالبيع والصلح والهبة ونحو ذلك في تمليك واحد لانها
معرفات لا مانع من اجتماعها والى ذلك يترتب في العقود فروعا كثيرة لا تخفى على الفقيه الماهر

وجود عقود او ايقاعات على الشيء الواحد لا باس به بناء على ذلك وكل المركب من عقد او
ايقاع ومن عقد وحكم ونظاير ذلك الا اذا دل دليل على المنع كما سنذكر بعد ذلك لكن نقول
اذا اجتمع الاسباب على سبب واحد واختلف فلا يخ اما ان يكون مقتضاها واحدا من جميع الوجوه
سواء كان الاتحاد باصل الشرع كالصلح والهبة المعوضة مثلا فانهما في جهة لزوم العقد
وترتب الاحكام سواء او كان الاتحاد بالشرط ونحوه كالبيع والصلح فان مقتضى البيع ثبوت
خيار المجلس والحيوان او حق الشفعة ونحو ذلك دون الصلح فلو اشترطا سقوط الخيار
والشفعة سقطت باحد الاسباب صار كالصلح واما ان يكون مقتضاهما متباينين
مختلفين كل الاختلاف كالوقف والبيع فان احدهما يقتضي الخروج عن الملك مط والآخر
قاض بكونه مملوكا واما ان يكون بين السببين عموم مط بالنظر الى المقتضى بان يكون لاحدهما
حكم زائد دون الاخر كالبيع والصلح بالنسبة الى خيار المجلس والشفعة واليمين مع الشرط في
احدهما خيارا دون الاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه باشتمال كل منهما على امر لا يشتمل
عليه الاخر كاليمين مع اشتراط الخيار في احدهما واشتراط درهم مثلا في الخيار حيث كان او ان
يكون بينهما تناف في بعض الاحكام دون بعض وتنقيح البحث انه يتحقق انه اذا لم يقع تناف بين المقتضيات
مطلقا وامكن الجمع كما لو باع شخص ووكيل الشخص ووكيله مع اتحاد الاركان واللواحق
فلا وجه للبطلان بجواز اجتماع الاسباب بالذات وعدم وجود تناف بالعرض وهذا
مما لا اشكال فيه ومع التنافي بمعنى عدم امكان الجمع كالبيع المال لزيد ووكيل العمرو ومع التفاوت
او بيع كل من الوكيلين لواحد مغاير للاخر فلا اشكال في البطلان لعدم الامكان وكذا في مثل
الوقف والبيع ونظايرهما ومع العموم مطلقا كما لو صالح احد الوليين وبيع الاخر في خيار
المجلس والشفعة او شرط احدهما خيارا دون الاخر فيقوى هنا وجوه احدها تقديم جانب الصلح
نظرا الى انه يحمل ما ذكر في البيع الى انه حق واضح عرفا يمكن للمشتري تمكينا تاما الجواز لنفاذ البائع
منه بالخيار والشفيع بالشفعة فالبيع بالنسبة الى تمكين المشتري سبب ضعيف والصلح سبب
قوي يعمل عمله بمعنى انهما اشتركا في التمليك ويزيد الصلح في نفي الخيار واسقاط الشفعة فيوثر
كل منهما اثرا مستقلا وثانيهما تقديم البيع وان سلم ان البيع يثبت الامرين بمقتضاه ليس بذلك
النقض في سببية البيع وتحكمه قاطعا للسلطنة بل لانه حكم الحقه وصار سببا في ثبوت

في ثبوت ذلك وان كان بحسب اصله كالصلح في التمكين فيرجع ذلك الى تعارض مقتضاهما بمعنى ان
البيع يثبت ما ينفيه الصلح مع التعارض فيقدم الصلح اما لموافقة الاصل او لتساقطهما والرجوع الى
الى الاصل وثالثها تقديم البيع نظرا الى انهما مشتركان في افادة النقل واللزوم بحسب الاصل لكن
البيع يثبت لحكم اخر من خيار ونحوه والمثبت يعمل بمقتضاه ولا ينفي الصلح نفي له الا حتى يتعارض فان
قلت مقتضى الصلح اللزوم وعدم التسلط الشفيع فكيف نقول بعدم التعارض قلت ليس عدم الخيار
وعدم تسلط الشفيع من مقتضيات الصلح وانما هو من لوازم الاصل الاولي ولا دخل في الصلح
في ذلك بل هو مقرر له وادلة الشفعة والخيار واردة عليه فان قلت دليل الخيار والشفعة وارد
على الاصل في البيع دون الصلح والفرض انهما قد اجتمعا في موضوع واحد بما ان ادلة الخيار
تثبت فالصلح ينفيه قلت بعد اتحاد مورد العقدين وصدقه انه هذا بيع جاء دليل الخيار والشفعة
في هذا البيع وكون هذا صلحا عليه ليس فيه خيار ولا شفعة لا ينفي ما ثبت من جهة انه بيع
وبعبارة اخرى يحصل التعارض الى مثبت وساكت يجتمع فيه قضية الاصل وهذا ليس تعارضا
حقيقة ورابعها تقديم البيع ايضا ولو سلمنا التعارض نظرا الى انه مثبت للدوام والبقاء وهو مقدم
على النافي ولا يتوهم ان الصلح ايضا مثبت للدوام والبقاء اذ بعد الخيار والشفعة شيئا جديدا في العرف
دون اللزوم وفي صورة العموم من وجه يجيء في كل منهما ما تقدم في الافتراق ما ذكرناه في العموم المطلق
من الوجوه والترجيحات ولا يبعد فيهما نفي مقتضى كل منهما او اثبات كل منهما وقد عرفت المثال في ذلك فتبصر
هذا وان شئت تفصيل الاسباب في الاجتماع فنقول السبب اما قول او فعل او عقد او ايقاع او حكم
والمجتمعان اما متجانسان او مختلفان مع اتحاد الاركان من عاقد ونحوه او مع الاختلاف في شخص ونحو مستثنى صح
او قدر او وصف مع الاتحاد في الاحكام واللواحق من لزوم وجواز وخيار وقبض ولحوق نوع
عرفية واجل وشروط وكيفيات هذه الاشياء المذكورة او مع الاختلاف في شيء من ذلك كلا او بعضا
في شيء من ذلك الا لا حصول التنافي نعم يقع البحث في بعض الصور بانه تنافي ام لا فنقول في
بيع عقد في ذكر الاولياء فلو باعا اي الوكيلان او الوليان على شخص ووكيله فان اتفق الكل
هنا صح والا فالاقرب البطلان ولو اختلف الخيار فالاقرب مساواته لاختلاف الثمن الا ان
يجعل مشتركا بينهما وهذه العبارة انموذج لمن عرف الفقه وقال الشهيد في تنقيح هذا البحث في
الخ الثاني على ابن عبد العال الكركي في وجه صحة الاول لانه مانع من الصحة الا كونهما سببين تامين

في انتقال الملك ولا امتناع في اجتماعهما لان الاسباب الشرعية معرفات للاحكام وفي بطلان
الثاني وجه القريب امتناع الجمع بين العقدين ولا ترجيح فبطلان وهو الاصح و في اختلاف
الخيار وجه القريب ان الخيار نوع اتفاق فان كان للمشتري كان بمنزلة النقصان في الثمن او
فهو بمنزلة الزيادة منه ويحتمل عدم المساواة لانه لا يبعد ما الا فلا يختلف به العوضان انتهى
ومن صور الاشتباه اختلاف العقدين نوعا مع اتحاد اثرهما الا في بعض التوابع كالخلع
والطلاق بعوض ونحوهما مما اسلفنا فاختلافهما لزوما وجوازا كالاجارة والجعالة
واختلاف الشرط او الاجل او الثمن او الخيار كما ويظهر وجه الاشتباه والاتم
في ذلك بمعونة ما مر من الوجوه واما مع الاختلاف في المشتري او في جنس الثمن او في صفته
او نحو ذلك بحيث لا يكون هناك قدر جامع ولا يمكن جمع الحكمين معا فهو تناف قطعا وفيما
ذكرناه كفاية لمن له ارتباط بالفن واهله ويتخرج من ذلك ابحاث شريفة ونكت لطيفة
لا نطيل بذكرها فمقتضى القاعدة جواز جمع السببين الا مع وجود ما يدل على المنع ومنها ما اشتهر
فيما بينهم من ان التفصيل في الاسباب قاطع للشركة تمسكوا بها في بطلان عقد الامة بشراء
الزوج لها في بطلان عقدها اليه باشتراء بعضها اذ البضع لا يتبعض ولا يخفى ان
ان عدم التبعض ليس من انقطاع الشركة بالتفصيل وعدم الاجتماع بل لعدم شمول
الادلة اذ الاباحة للبضع اما الملك او العقد وكلاهما منتف في الملفق منهما ولعدم دليل
على جواز العقد على نصف الرقبة وما اشتهر في كلامهم ان البضع لا يتبعض ماخوذ مما ذكرناه
من عدم شمول الادلة لا من الدليل على عدم جواز الاجتماع نعم في شراء الامة المزوجة
باجمعها يجري هذا البحث المذكور ومقتضى القاعدة كما قررت اجتماع السببين فلا
مانع من الاستباحة بعقد وملك لكن التفصيل في قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم قطع الاشتراك ومنع الاجتماع فمدرك البطلان هنا فهم الاصحاب من هذه العبارة
منع الجمع ايضا كمنع الخلو لئلا يلزم التفصيل قاطع الشركة ماخذه عرف اللفظ ويمكن ان لا
يكون المتيقن من الاية منع الخلو بل ظهورها بقرينة فمن ابتغى وراء ذلك في منع الخلو لكن
فهم الاصحاب واجماعهم وما اشتهر في كلمة المنطقيين من ان الاصل في المنفصلة ان تكون
حقيقية مما يعين ارادة منع الجمع ايضا فيكون واردا على تلك القاعدة ومخصصا للعموم

لو وقع نظيره في الاسباب الاخر ولهذا عبر عنه الاصحاب بعبارة عامة وقد يستفاد من
جملة الاصول المتلقات عن الشرع نفي العسر والحرج والمشقة في الدين قال الله تعالى ربنا ولا تحمل
علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقال عز من قائل ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز اسمه
ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج وقال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنصوص
في الاستدلال بهذه الايات في المقامات كثيرة جدا ففي صحيحة زرارة في بيان ازالة التيمم فلما وضع
الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم ثم قال منه اي
من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق
ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق وفي صحيحة الفضيل في الرجل
الجنب يغتسل فينتضح من الماء في الاناء فقال لا باس وذكر الاية وفي موثقة ابي بصير عن الغدير من المطر
يبول فيه الصبي او الدابة وتروث ان الدين ليس بمضيق فان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وفي رواية عبد الاعلى فيمن وضع باصبعه مرارة في الوضوء يعرف هذا واشباهه من
كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فامسح عليه وفي حسنة محمد بن الميسر في الماء القليل
في الطريق يريد الجنب ان يغتسل منه ويداه قذرتان قال يتوضأ ويغتسل وتلا الاية ونظائر هذه
الاخبار كثيرة وفي رواية حمزة بن الطيار وما امروا الا بدون سعتهم وكل شيء امر الناس به فهم
يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم وفي صحيحة البزنطي بعد بيان عدم لزوم السؤال
عن تزكية ما يشترى من السوق من الفراء ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا
على انفسهم بجهالتهم ان الدين اوسع من ذلك وفي رواية الاحتجاج الطويلة في ما رفع الله
عن هذه الامة رفع الخطاء والنسيان وقبول الصلوة في اي مكان وكون الماء والارض طهورا
وكون القربان في بطون الفقراء والمساكين وعدم انفكاك من الثواب ممن هم ان لم يعمل ومن هم
عقوبته دنيوية ان لم يعمل وكون الصلوة في اطراف الليل والنهار وكونها في خمسة اوقات لا في
خمسين كما في الامم السابقة وكون الحسنة بعشرة وستر الذنوب وفي الامم السابقة كانت تكتب
على ابوابهم وقبول التوبة بلا عقوبة وفي الامم السابقة كان يحرم عليهم بعد التوبة احب الطعام
اليهم الى هنا كلها من الاخبار التي حملت على الامم السابقة دون هذه الامة اذا عرفت هذا
فنقول لا كلام في امتناع التكليف بما لا يطاق ويدل عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والوسع
هو الطاقة نص عليه جماعة من اهل اللغة وقوله تعالى ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقوله تعالى في

في رواية الاحتجاج وذلك حكى في جميع الامم اذ لا الطف خلقنا فوق طاقتهم ورعاية المصالح الفرع
انا والله لا نحملكم الا فيما يسعكم والتقريب مما في الاية يحصرها تمام الله اكرم من ان يكلف الناس
ما لا يطيقون وقوله عم هذا دين الله الذي وافى عليه وبابي عبد قول حمزة ان الله لم يكلف العباد
ما لا يستطيعون ويطيقون والرواية النبوية في السعة المرفوعة عن هذه الامة ما لا يطيقون ويدل
عليه ايضا العقل القاطع فان تنجيز ذلك مما لا يتكلم وينكره العقلاء من حيث هو كذلك واجماع ائمتنا
واكثر المخالفين لنا فلا كلام ايضا في جواز التكليف بما دون معنى السعة والجبر والسهولة بل وقوعه
وقد نطق الكتاب والسنة بوقوع ذلك كما عرفت وانما البحث في الواسطة بينهما بمعنى كونه عمليا
وفوق اليسر والسهولة وقد ورد التعبير عن هذه المرتبة في النصوص بلفظ الضيق والحرج
والعسر وفسر الاخر في كلمات اهل اللغة بالضيق والجبر والثقل وفسر الحرج ايضا بالضيق وفسر
العسر بالصعوبة والشدة وهذه كلها متقاربة مفهوما ومصداقا ويظهر من البعض كون هذه
الواسطة ايضا تتبين مرتبة العسر ومرتبة الحرج وهي اشد من الاولى والحاصل ان كلا منا
في انه مرتبة العسر والحرج هل هو منفي في هذه الشريعة كما لا يطاق او واقع كما دون العسر فعلى الاول
يكون العسر والحرج ايضا من القواعد الغير القابلة للتخصيص ولا يكون من باب الاصل وعلى الثاني
يكون قابلا لو ورد دليل على تخصيصه فنقول هل مقتضى العقل انتفائهما ام لا يمكن ان يقال ان
قضية العقل السليم عدم وقوعهما في التكاليف نظرا الى ان المتفق عليه عند اصحابنا وجوب اللطف
على الله سبحانه ومعناه التقريب من الطاعة والتبعيد عن المعصية التي هي المهلكة العظمى ولا
ريب ان التكليف البالغ حد الحرج يبعد عن الطاعة ويلقي باعثا الى كثرة المخالفة ولما كان
ارحم بعباده من ان يلقيهم بما يوقعهم في العذاب غالبا وكما ان التكليف بما لا يطاق ممتنع عليه
تعالى للزوم القبح والخروج عن العدل فكذلك التكليف بالحرج فانه مناف للطف والرحمة والمنافاة
فيه يمنع كون اللطف بهذا المعنى ساقطة اذ الدليل الدال على اللطف بل الدال على ما ذكرنا من المعنى
وهو واجب عقلا بالتقريب المتقدم كما ان منع عموم الوجوب في اللطف لا موقع له بعد
ما قررناه من الدليل هنا بالخصوص نعم قد يدق ان الواجب هو اللطف الواقع لا ما يتخيل
انه لطف ولعل التكليف الواصل الى حد الحرج لطف واقعا ونحن لا نعرفه وهذا الكلام من
الغرائب بمقام اذ لانه سد باب حكم العقل المفروض انا حملنا الموضوع موضوعا عاما موجبا
لكثرة المخالفة والهلكة ومن البديهيات ان هذا شيء غير قابل للخلاف ولا ندعي في مقام

في مقام خاص انه منه او من غيره بل نقول ان الحرج الذي هو عبارة عن هذا الامر الموجب
لهذا الهلاك العظيم هل هو جائز على الرب الرؤوف الرحيم لا ومن البديهي جواز ذلك بهذا
المرحوم غير جائز لقضية اللطف ودعوى ان الحرج غير موجب لكثرة ينافيه الوجدان والعيان
نعم في الحوائج قد يترتب على امر صعب ضيق سهولة وسعة كثيرة دائمة اعلى وارفع من هذا الضيق
الصعب ويقتضي اللطف التكليف بالصعب الادنى للوصول الى السعة الاعلى كما ان الاب الرؤوف
يضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه عن الاغذية المرغوبة لديه لاجل الكبر بالحجر ويقطع
اعضائه لدفع الامراض قلت هذا الكلام من ذلك العلام تبعا لبعض من سبقه خروج عن محل
قياس مع الفارق وبيان ذلك انه فرق بين الامور القهرية والاختيارية فاني لا انكر ان يسلط
الله على الانسان المكلف بلاء شديدا صعبا من مرض وكسر عظم والسقوط من جبل وما شابهها
ظالم والغرق حيث يكون ذلك كله كفارة لما صدر منه من الذنوب او باعثا لارتفاع درجته
في الاخرة كما في المعصومين فان ذلك كله واقع في المكلفين ونطقت به الاخبار وهذا
الذي يقاس بضرب التأديب والاحتجام ونحو ذلك واما لو كان الامر الصعب اختياريا
مثلا بان يامر المولى عبده او الاب ولده بامور شاقة وكلفه بان يتكلف باختياره وهدده
بالعقوبة على المخالفة ووعده بالثواب على الاطاعة وكان ذلك الامر مما لا يتحمل عادة
ويشق عليه جدا فلا ريب ان ذلك مخالف لطريقة العقلاء ويعد ذلك من المولى والاب
شيئا بالغرض النفساني ويعد هذا خارجا عن اللطف والابتلاء بل لا يعقل هذا الفعل
الا ممن كان يريد العقوبة ويجعل هذا وسيلة اليه كما ترى وقوع امثال ذلك من الامراء و
السلاطين فانهم اذا ارادوا عقوبة احد من خدامهم ومن تحت ايديهم ويطلبون وسيلة
لذلك يامرونه بامور شاقة لا يتحمل مثله مثلها غالبا وعادة فيخالف فياخذ ويعذبه بذلك بعجلة
والله سبحانه اجل من ذلك بل العاقل الذي يريد تربية الطفل والمملوك ونحو ذلك يامر
من يامره بسهولة حتى لا يكون داعيا الى المخالفة في اول الامر الى ان يحصل له الوسع ما
يقدر على ارتكاب ما فوقه من دون ضيق ثم يامره بما فوقه وهكذا والحاصل انه لا شك في
ان التكليف بالامور والصفات الشداد التي لا يتحمل غالبا لمن يريد التربية والتكميل وليس
شيئا بغرض نفساني وتشهي اقتراحي غير مستحسن عند العقل والامور القهرية لا مدخل لها
في ذلك مع الحصار العلاج فيه ومع فيه من كلام اخر يستحسن بعد ذلك انشاء الله تعالى ثم ان واما الحا

ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف فانه نقص من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف
لزم ان يكون مقتضى اللطف عدم التكليف لايجابه المخالفة ولا فرق فيما بين الكثرة والقلة مع
انا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحد ولم يوجبها الا اصل التكليف قلت في حل هذا
الكلام ان الفرق بين المقامين في غاية الوضوح وهذا ناش من عدم التامل في طريقة العقلاء
وارباب اللطف فانا نقول نقص المكلف اذا كان داعيا الى المخالفة لا يفرق الحال فيه بين السهل
والصعب وقد ترى ان النفس المطيعة تتحمل من المشاق ما لا تتناهى والعاصية لا تتحمل اسهل التكاليف
وتلوى عن الاطاعة وتلك مسئلة اخرى ولا شبهة ان التكليف بما فيه ضيق يكون داعيا الى المخالفة
او يكون سببا لتقوى النفس الذى عن قصد وينبعث من صاحب اللطف يكون له مدخلية في
المخالفة وما ذكر من انه موجب لارتفاع التكليف في غير محله اذ موضوع الاطاعة والمخالفة لا
يتحقق الا بالخطاب ولا يتحقق اعطاء كل احد ما استحقه بمقتضى اختياره الا بالتكليف فهو
من مقدمات وجود احد الامرين بخلاف التكليف بالحرج والضيق فانه من دواعي المخالفة
واسبابها فيقبح على الحكيم صدور شيء مفض الى العصيان منه وان شئت توضيح ذلك فانظر الى
طريقة العقلاء في مقام التربية فان الارشاد الى الحسن والقبح والامر والنهي من لوازم التربية ولا
يتحقق بدونها مع انه لو امر بامر يستصعب او نهى عن شيء يعسر اجتنابه المامور فخالف
لكان العقلاء يذمون الامر ويقولون ان هذا ليس مقتضى اللطف بل اللائق ان تامره بما لا
يثقل عليه ولا تامره بما يوجب خلافه وبالجملة فرق بين كون الداعي مجرد نقص النفس والتمرد
عن الاطاعة اعاذنا الله منه وبين كون ما صدر عن الامر له مدخلية في ذلك لا في تحقق
موضوعه بل في صدوره عن المكلف ولهذا لو اعتذر العبد المخالف عند الناس بان
التكليف مثلا بكذا وكذا فيه المشقة هل هو طريقة المولى وكيف احتمل انا هذه المشقة وكيف
السبيل في ذلك عن المخالفة يقبلونه ويخطئون المولى وذلك واضح ويدل ايضا على ذلك
ما نطقت به كلمة اصحابنا في الاستدلال بان العسر والحرج منفي ولا يشير احد منهم الى التخصيص
بقوله الا ما خرج بالدليل مع ان طريقتهم في العمومات الجارية مجرى القاعدة ان يذكروا مثل
ذلك لعبد الحلال في كلامهم بل ذكروا من هذا الدليل في مقام ويقولون ان خرج ما خرج بالدليل وبقي كما
ما في الظاهر الا ان ما ثبت ليس من هذا الباب وقد اشار الى ذلك بعض المتاخرين بعد ما اعترض على بعض
ما يرد عليهم كما ياتي بعد ذلك مضافا الى قوله صلى الله عليه وآله دين محمد حنيف وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنيفية

بالحنيفية السهلة السمحة وليس المراد منه ان في هذا الدين اشياء سهلة واشياء صعبة بالغة الحرج
فان الدين انما اسم للكل فيه من التكاليف فينبغي ان يكون كل منها سهلا وان كان اسما للمجموع المركب فيقتضي
ذلك ايضا لان وجود الحرج في الدين يجعل المجموع المركب صعبا اذ انضمام التكاليف السهلة الى الشديد
لا يوجب سهولة الشديد بل يزيد ذلك شدة ويكون ثقل المجموع اثقل لا كتركيب الماء الحار للغلي بالبارد
حتى يعتدل فان ذلك ليس من هذا الباب وقد علم من ذلك ان وجود ما يصدق عليه الحرج والعسر
في هذا الدين مناف للروايتين المشهورتين بل لا ريب في ذلك فان قلت لعل المراد كونها سهلة
بالنسبة الى ما فوقها من الصعوبة فان مراتب الشدة متفاوتة قلت يكفينا في نفي الحرج فان اطلاق
السهل ينفي ما قابله وظاهر ان ما بلغ حد الحرج والعسر غير موجود في الدين وان كان فيه ايضا مشقة وشدة
بعض مراتبها انتهى مع ان ما ذكر من الآيات والروايات في نفي الحرج والعسر لا يخفى على من لاحظها
بعين البصيرة انها ليست مسوقة على سياق ما ورد من العمومات الاخر التي تخصص بالدليل فانه لو قال قائل
يريد الله بكم اليسر والحرج ولا يريد بكم العسر الا فيما ثبت من الشرع وكذا قوله ما يريد الله ليجعل عليكم
في الدين من حرج الا فيما جعله في بعض الاحكام لكان هذا مما تشمئز منه النفس ويفهم منه التناقض وليس
ذلك الا مثل قوله تعالى وما يريد الله ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد وما كان الله ليظلمهم وليس
ما تخيل من كونه من باب العسر والحرج الا كما تخيل من كونه من باب الظلم في اشياء لا يدركه عقول
ولا ينال سره الا الالباب العرفية مرتبة الاطلاعات والعقل الكامل ولا يلزم من مجرد النقض الذي لا يتقيد
على حمل النظر اخراج الظواهر المقاربة للقطع بل القطعية عن معناها وارتكاب مثل هذا التكليف
الذي لا يخفى عن الضعف غرابته والمصير الى ان ما ثبت مما ظاهره الحرج ليس من ذلك الباب بل
كاشف عن الخروج عن الموضوع وان كنا لا نعرف وجهه اوضح من ذلك مع انا نبين الوجه في ذلك
انشاء الله تعالى والذي اوجب الاضطراب في هذا الباب امران احدهما انا نرى التكاليف الشاقة والاحكام
الصعبة واردة في الشرع واهل الشرع يعدونه عسرا وحرجا وضيقا كالصوم في اليوم الحار الطويل
والحج والجهاد ولزوم الثبات في مقابلة الكفار وحرمة الفرار والتوضؤ بالماء البارد في
الشتاء وفي السفر ومجاهدة النفس والسعي في طلب العلم في البلاد البعيدة وعدم الخوف من لوم
لائم في بيان الحكم احكام الله واجراء حدوده والجهاد في سبيله ونظائر ذلك وثانيهما انا
لو سلمنا في بعض الامور الجزئية والتكاليف السهلة بالارتكاب ورد في النصوص الاستدلال

احكام

٨٦ في نفيها بادلة العسر والحرج فكيف يكون امثال ما ورد في الاخبار عسراً وحرجاً ولا يكون ما ثبت من
الامور المتقدمة التي هي اصعب منها بمراتب عسراً وحرجاً ومن هذين الامرين تولد الاشكال
من وجهين احدهما وجود العسر والحرج في الشرع مع انه نفاه ما سبق من الادلة وثانيهما عدم
الجمع بين كون هذه الجزئيات السهلة من باب (؟) وعدم كون تلك التكاليف الشديدة من ذلك الباب وقد
الفاضل المعاصر في عوائده الاشكال في قاعدة العسر والحرج كما في ساير العمومات المخصصة في الكتاب
الكتاب الكريم والاخبار الواردة في الشرع وادلة العسر والحرج يدل على انتفائهما كلية لانهما لفظان
مطلقان موقع النفي فيفيدان العموم وقد ورد في الشرع جملة من بعض التكاليف الشاقة ولا يخلو
من ورود اشكال في المقام كما لا يرد بعد قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم
كثير مما وراء ذلكم ولا بعد قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الخ تحريم اشياء كثيرة بل انما تخصص
بادلة تحريم غيره عموم ذلك فكذا هنا فان تخصيص العمومات المخصصة الكثيرة ليس بعزيز بل هو امر في
ادلة الاحكام شايع فغاية الامر كون ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها
مخصص ومع ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص فلا يرد عليه شيء من الاشكالين ولعل لذلك لم يتعرض
الاكثر لذكر الاشكال اذ لا اشكال في التخصيص ولا يلزم تخصيص الاكثر ايضا فان الامور العسرة
الصعبة غير متناهية والتكاليف محصورة متناهية واكثرها مما ليس فيه صعوبة ولا مشقة وقد قيل
في الجواب عن الثاني اما علم رضاء الله بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اعظم منه
كثيراً في بعض لا نعلم ان رضاه بالاول لكونه صعبا او عسرا بل العلة لامر آخر ولو علم انه لذلك فلا
تنافي بين عدم رضاه بمشقة ورضاه بمشقة اخرى لمصلحة خفية علينا واما احتجاج الاكثر على نفي التكليف
في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم على اباحة بعض الاشياء بقوله تعالى قل لا اجد فيما
اوحي الي الخ ومرجعه الى الاحتجاج بالعموم وعدم وجود المخصص ومن ذلك يظهر ايضا
الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون اليه
في احكام اخر اصعب منه وانه تم (؟) الوظيفة في الفحص عن المعارض والترجيح وعدمه في هذه
العمومات كغيرها من دون فرق والوظيفة في تحقيق معنى العسر والحرج العرف ويختلفان باختلاف
الزمان والمكان والشخص والاحوال وغير ذلك وكلما دخل تحتهما او صدق عليه اسمهما
فهو منفي حتى يثبت بالدليل ولا يرد ان معنى العسر والحرج العرفي غير منضبط فهو مجمل لا ينفع في الاستدلال

في الاستدلال هذا كلامه زيد اكرامه عند فتح الزوايد وتنقيح الفوايد وقد عرفت مما قررنا ان كون
هذه الادلة من باب الاصل مستبعد جدا وظواهرها تابى عن ذلك وذهابا الى المعنى المتقدم ينفيه العقل
ايضا بملاحظة ما بيناه مضافا الى ما في الظاهر من احتجاجات الائمة بنفي ذلك الشيء الخاص (؟)
عن الاخبار حتى تعرف ان هذا المعنى لا لانه داخل تحت العمومات لم يقم دليل على خلافه بل الظاهر من الآيات
الشريفة ان هذا الدين المركب من هذه التكاليف التي نرى كونها حرجا ضيقا لا حرج فيه وتوضيحه
ان الدين اسم لمجموع ما ورد من الاحكام والتكاليف ولو كان بعض منها حرجا فكيف يقول سبحانه وتعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج مع انه جعله في التكاليف كثيرا وبالجملة هذا التوجيه ينافي ظواهر الادلة
نصوصها (؟) ان قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ما صريح في ان الصوم على الصحيح الحاضر ليس بعسر والعسر وجوبه على المريض والمسافر فكيف يقال ان الصوم
في اليوم الحار الطويل عسر مع ان كتاب الله ناطق بخلافه وبنظير ذلك (؟) ملاحظة الآيات الاخر
ايضا قال بعض (؟) الفاضل (؟) الذي يقتضيه النظر هو القطع بان التكاليف الشاقة والمضار
الكثيرة واردة في الشريعة وان المراد بنفي العسر والحرج نفيهما عما هو زائد على ما هو لازم الطبايع
التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين من المرض والعذر الذي هو معيار
التكاليف بل مستثناة من الاصل الاول فما ثبت بعينه ما ثبت والحاصل انا نقول ان الله سبحانه لا يريد بنا في صح
بعبادة العسر والحرج الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلب (؟)
والباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن اشتمل على زيادة لا تستلزم هذه الزيادة وهذا
الكلام يقابل الاحتمالين احدهما ان يكون المراد ان عمومات العسر والحرج كساير العمومات مخصص بما قام
عليها من الادلة بعد اعمال قواعد الترجيح فيكون المراد ان الله لا يريد الحرج الا ما اراده وانه ثبت
من التكاليف التي علم من ملاحظة الدليل الراجح على دليل النفي وثانيهما ان هذه العمومات تعليقية
مقيدة في حد ذاتها بعدم الثبوت من الشرع بمعنى ان كل ما لم يثبت من الشرع فهو عسر منفي فيكون
مؤكدة لادلة اصل البراءة جارية مجراها ولا يعارض الدليل الوارد على الثبوت لانه مقيد بعدم
ورود وارد ويرد على الاول ما اوردناه على صاحب العوائد فانما نحن من ذلك (؟)
وعلى الثاني ان هذا مخالف لما نرى من طريقة الفقهاء من تمسكهم بهذه العمومات في مقابل الادلة
ولا يجعلونها جارية مجرى اصل البراءة مع انه لا ينفع ح في شيء اذ كل تكليف فلو لم (؟)

كان عسرا وحرجا بغيرها اما الذى يقتضيه النظر فبعض اجزاء كلامه ان يكون مراده عدم كون ما هو ثابت
فى التكاليف عسرا وحرجا بمعنى ان التكليف لابد ان يكون فيه مشقة وكلفة لكن المقدار الموجود فى هذه
التكاليف بالنظر الى متعارف الاوساط ليس بعسر ولا حرج وفى هذا للمحقق العلامة الطباطبائى
واما ما ورد فى هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس
والدية على العاقلة ونحوها فليس الشىء منها من الحرج فى شىء فان العادة قاضية بوقوع مثلها
والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ويعدون من عوض كالمحارب الحمية او بعوض يسير كما
اذا اعطى على ذلك اجرة فانا نرى ان كثيرا يتعاطون ذلك لشىء يسير وبالجملة فما جرت العادة
بالاتيان بمثله بالمسامحة وان كان عظيما او يسير كبذل النفس والمال القليل فذلك من الحرج فى شىء نعم
تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات ولو بنوع منها على الدوام حرج وضيق
ومثله منفى فى الشرع هذا كلامه رفع فى الخلد مقامه ونحن نزيد ذلك توضيحا ونقول دفعا لما تخيل
بعضهم من المناقشة فى هذا الكلام انا نرى بالعيان ان المولى اذا امر عبده بالحضور فى خدمته
كل يوم ثلث مرات مثلا وامره بالاعطاء الى الفقراء عشر ما اعطاه مولاه وامره مثلا بمدة قليلة
بالامساك عن اللذائذ فى كل سنة وامره فى مدة عمره مرة بالذهاب الى بلد بعيد لقضاء حوائج
مولاه فى تلك البلاد مع اعداد اسباب سفره واعطائه اياه ما يحتاج اليه فى طريقه على حسب شأنه
وحاله وجعل له فى كل ما يحتاج اليه من مقتضيات نفسه من اكل وشرب ولبس ونكاح ونحوها من اصل
ما اليه يرفع حاجته بل زاده سعة فى ذلك ومنعه عن التعرض لاموال الناس والجناية
فى اعراضهم وانفسهم واغناه باكمل عطائه عن التعرض لذلك كله وامره بالمعاشرة مع العبيد
بالمعروف بحيث لا يترتب عليه الفساد وامره بدفع من كان عدوا للمولى مع امكانه لا يعد
هذا عسرا وحرجا بالنسبة الى ذلك العبد وكيف يكون ذلك حرجا مع ان هذه الطريقة طريقة
احسن الناس نفسا ورتبة وعليه عادة الناس خلفا وسلفا بالنسبة الى خدامهم وحاشيتهم وغلمانهم
وكيف يعد اتيانهم مثل هذه الاشياء حرجا اذا امرهم الحاكم على الاطلاق ولا يعد حرجا بالنسبة
الى الخلق المحتاج بعضهم لبعض وانا نرى ان المقدسين المتعبدين بهذا الشرع يباشرون هذه
التكاليف ويزيدون عليها من المندوبات الى ما شاء الله ومع ذلك هم فى قيامهم وقعودهم ومعاشرتهم
مع الناس وتربيتهم للعيال اللهم من الطيبات على احسن حال واكمل رفاهية ولو كان هذا من الضيق

والضيق والحرج لعم سائر الناس فان الضيق معنى معروف عرفا مضافا الى ان عوام اهل الشريعة بل
ومع ذلك فى اذهانهم ان هذه الشريعة اسهل ما يكون لاحتمال بحيث لو فعل هذه الجزئيات كلها احد لمولاه
بالصديق اصدقه وما يعد يقطع بهم مثل هذه الاشياء مع هذه لطيها واخلاص فكيف فى عبادات رب الكرم
ونحن نذكر لك فروعا متفرعة على نفى الحرج والعسر حتى يتضح عندك الفرق بين المقامين منها عدم
نجاسة البئر بالملاقاة والعفو عن دم الجروح والقروح الذى لا يرتفع عنهما دون البغل وثوب المربية
للصبى وعن نجاسة الاثر الصلوة به ومطهرية الارض وطهارة الات البئر ومثل العصير بعد حضره
المطلوب منه محكم وعدم لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة وطهارة المخالفين
وحل ذبيحتهم وعدم لزوم الصيغة فى كل معاملة وصحة بيع الصبى فيما جرت به العادة وعدم
لزوم التحرز عما ينفصل عن البدن من الاجزاء الصغار وعدم انفعال الباقى والرخصة لكثير الشك
وجواز التيمم للمتضرر بالماء وطهارة ماء الاستنجاء وعرق الجنب عن الحرام وعدم لزوم الحمق فى القبلة
والميراث والزكوة فى المال الوفير وعدم لزوم الترتيب فى القضاء وعدم لزوم العلم بصحة افعال
تولية الناس وقبول قول الودعى فى الرد وعدم اعتبار الشك بعد الفراغ ومشروعية القرعة وجواز
اخذ الاجرة على الصنايع وحل النظر على المحارم وشرع التقية وعدم لزوم الكيل والوزن فى
النقود فى وجه ومشروعية التوبة والقصر فى السفر وعدم لزوم الصلوة على الحائض واباحة الافطار
للحامل والمرضع والشيخين وذى العطاش والعفو عن اختيار ما فيه اختيار فى البيع ومشروعية
الخيارات والطلاق والرجعة ومشروعية الكفارات والديات واباحة المحظورات عند الضرورات
والرخصة فى الاكل عن البيوت المخصوصة وفى الاثمار المملوكة والاراضى المتسعة والحجر فى
مال الزوجة وفى قطع الصلوة لامور وعدم بطلان عبادة من عليه دين وثبوت بعض الحقوق
بالشياع وكفاية الواحد فى الوصية وعدم لزوم التوكيل على الاخرس ومشروعية المعاملة
على الغسل فى الحمام وعلى الرضاع مع خروجهما عن قاعدة ونظاير ذلك وهذه الفروع قسمان
منها ما اثبتناه وحكمنا به من دلالة العسر والحرج ولو مع وجود معارض لها من العمومات لاجل
دليل خاص لكن من حيث علمنا تحقق العسر والحرج فيها نفيناه وحكمنا بالرخصة فى ذلك كله ومنها
ما ثبت من الادلة الاخر من اجماع او شهرة او نص ونحو ذلك على طبق قاعدة العسر والحرج
وفى ذلك ايضا نقول ان هذا من دليل العسر والحرج وان قيل انه بعد ثبوت ذلك من الشرع

لا ملازمة في بيان انه للعسر والحرج او لغير ذلك لكنا اذا عرفنا تحقق الحرج بذلك نفيد ولو لم يكن
هناك دليل خاص ايضا واغلب النصوص الخاصة انما هو عن الائمة الاطهار ولا ريب انهم يحكمون
على وفق كتاب الله الذي فيه تبيان كل شيء ولعل في ذلك كله حكموا من جهة نفي العسر والحرج
فيكون الفائدة من هذا الكلام ان الحرج مطلقا منفي والحاصل انه لا يخفى على الفقيه الخبير ان هذه
الاشياء لو لم يثبت فيها الرخص لكان ضيقا على الناس في معادهم ومعاشهم وليس الجهاد ونحوه
من هذا الباب وتوضيح ذلك ان العسر والضيق هنا ليس بزيادة الكم ولو في تكليف سهل مثلا لو امر
الامر بقراءة القرآن ثلثة متوالية ولو في مكان واحد عد هذا ضيقا ولو لم يرخص في الاعتكاف
الخروج عن المسجد لحاجة عد ضيقا والحاصل الفرق الفارق بين ما ذكرنا من موارد العسر والحرج وبين
هذه التكاليف الثابتة واضح جدا فالحق ان ما ورد في الشرع من التكاليف ليس مما يعد عسرا وحرجا
عرفا وكفاك في هذا المعنى ملاحظة الايات في هذا الباب نعم بقي علينا الاشكال الثاني وهو
الاثر في بعض الامور الجزئية بنفي الحرج وهو العمدة في هذا المقام فنقول اولا ان هذه الاستدلالات
غالبا في قبال العامة والمقصود اسكاتهم بظاهر الكتاب وثانيا ان اغلب موارد الاستدلال لا يعد في العرف
حرجا ولو لم يكن فيه نص خاص لكنا نتفقه ايضا بالعموم ودعوى انها اسهل من ايجاب الزكوة والحج
ممنوعة يعني انا لا ننكر صعوبة مثل الجهاد لكن الكلام على صدق الضيق والحرج دون الصعوبة
وزيادة مرتبة العمل ومقداره ولا نسلم عدم وجوب الجهاد مثلا ضيقا وحرجا لوقوعه كثيرا
بين الناس بدواعيهم النفسانية وعدم نجاسة ماء الاستنجاء حرجا من جهة كثرة وقوعه وقلة
المياه سيما اما كن الحجاز وامثالها فان الالتزام بتطهير كل ما يصيبه شيء من ذلك بعيد جدا
وبالجملة لا بد في العسر والحرج من ارشدية التكليف وعظم شانه وعلو مقامه في الافعال بل قد
عن ذلك كثير او قليل بما انا لنا على زيادة الكم وغلبة الوقوع وعموم البلوى وندرة المنافي
والعلة والا ان كان شيئا لا يعد تكليفا في نظر العقلاء والمكلفين فلا بد ان المقام لا يخلو من دقة
فتبصر في اطراف الكلام بحظ وافر وان استوحش منه الناظر ابتداء لكن الفقيه يفيد مدار صدق
اللفظ وتصديق اهل العرف واللسان وثالثا نقول لا يلزم من الاستدلال بنفي الحرج كون
ذلك الشيء حرجا بخصوصه بل لعله لانضمامه الى التكاليف الاخر يعني ان الامام اراد ان الله
سبحانه كلف بتكاليف معلومة بينة سهلة ليست على حد العسر والحرج وهذه الجزئيات ايضا لو لم

لو لم يرخص فيها لزم من انضمام ذلك الى تلك التكاليف الحرج ولتوضيح ذلك في مثال فان المولى
اذا امر عبده مثلا بتحصيل انية من ماء او من طعام الى السطح من درج عال حبلا فلا عسر في ذلك نعم لو اضاف
الى ذلك ان تضع رجليك على الصعود كذا او على النزول كذا او اضاف اليك الوضع للاشتغال
بالاستراحة ونحو ذلك عد حرجا فان كان هذه في جنب اصل التكليف بمنزلة العدم ونظيره في
الشريعة ان الصلوة لا حرج فيها ولكن جعل الثقل على القادمين بالسوية موجب للحرج وبالجملة
ان بعدما علمتم من التكاليف التي تعرفون انه ليس بحرج فلا تتبعوا هذه الامور الجزئية ايضا فانه
لو انتفت هذه الامور ايضا لا يجر الى الحرج والمفروض ان الله لا يريد بكم العسر بل قيل في دفع الاشكال ان العسر
والحرج في الامور يختلف باختلاف العوارض الخارجية فقد يكون عسر الشيء وحرجا ويصير باعتبار
ارتفاع الحرج سهلا ويحتمل من الامور الموجبة لسهولة كل عسر سعة كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير
والاجر الجزيل ولا شك ان كلما كلف به الله سبحانه مقابل بما لا يحصى من الاجر وعلى هذا فلا يكون شيء من
التكاليف عسرا وحرجا ولو فرض احتوائه بادني مشقة يكون من الامور التي لا يقابلها اجر ولا يستحق عليها
عوض وثواب وما كلف به من الامور الشاقة ظاهر فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الاجر الجميل
والثواب الجليل وهذا الكلام مؤيد لما ذكرنا وهكذا محل نظر من وجهين احدهما انه لا شك في ارتفاع
الحرج بالجزء الوافر وطاعة امر المولى لعبده بان لا ينام في الليل ابدا ولا يفطر في النهار كك يعد حرجا او
ان جعل في مقابلته من الاجر ما لا يعد ولا يحصى نعم لا ننكر ان للاجر مدخلية في بعض الفروض فيتجه
الكلام الى ان تكاليف الشرع التي نفي الحرج كالمثال المذكور بل ليس حرجا اصلا ولو تحمل فيه المشقة الكثيرة
برفعه ملاحظة النعيم الدائم فانه رافع لموضوع العسر والحرج بالنسبة الى هذه التكاليف الثابتة وهذا
كلام جيد وثانيهما انه ينبغي ان لا يعارض دليل العسر والحرج شيء اذ كلما ثبت شيء لا حرج فيه للثواب
وما لم يثبت به ينفي بالحرج لكن لا فائدة فيه اذ المشكوك فيه منفي بالاصل ولا يحتاج الى ادلة العسر
المعاصر الحق فهو اثبات ولنت حينئذ انه غير مطرد اذ في موارد العسر والحرج كما عرفت في الفروع المتقدمة
ما لا ينفع في قطع الاجر والثواب مع ورود عموم او قاعدة باثباته فانا ننفي مثله بقاعدة الحرج فما
ادلة الاجتناب عن النجس في العبادة ومنع الاكل والشرب المنصرفة الى الواقع يقتضي الاجتناب عن
الشبهة الغير المحصورة ولا يمكننا ان نقول بمقابلة الاجر والثواب نفيها للحرج الذي في الاجتناب
عنه فتفسير قاعدة الحرج والحاصل بعد تامل التام فيما وجهنا به كلامهم في دفع الايراد الاول
فيسقط هذا الكلام   من جملة الاصول المتلقاة من الشرع قاعدة الفرغ والضرر

وهي من القواعد الكثيرة الدوران العامة النفع ويبتني عليه كثير من الفروع في الفقه الا ان الاجمال
الحاصل انما هو في معناه وفي كيفية دلالته ولهم في ذلك كلمات كثيرة والذي ينبغي البحث فيه في ذلك تنقيح
المراد منه بحيث يستنبط من كلمات الاصحاب لانها المعيار لحاملي الالباب ثم تنقيح اولا المقامات
التي استندوا فيها الى القاعدة حتى يتضح من مجموعهما ما ينبغي ان يبقى في ضبط المعنى والمراد وتحرير
الاستدلال ليكون جامعا بين النص والفتوى فنقول من جملة موارد القاعدة ما تحمله
العسر والحرج فان كل ما فيه عسر وحرج فهو داخل في معنى الضرر ومرجع ابدال ذلك في طائفة من
الموارد الا ان العسر ونحوه انما يتحقق غالبا في حيثية الحكم التكليفي والضرر اعم منه ومن الوضع
ويندرج تحته لزوم دية النفس المقتول على المجاهد وسقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود
مع عدم الامن وعدم الاجبار على القسمة مع تحقق الضرر وعدم لزوم اداء الشهادة كذلك وحرمة
السحر والغش والتدليس وحرمة القاص وجواز بيع ام الولد في مواضع والتسعير على المحتكر اذا تجحف
وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس وتفريق الام عن الولد وجواز تقلع البائع زرع المشتري
بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول وتخير المرابح عند الكذب والخيانة
وفي خيار التخيير وما ضيد ليوم والرؤية والغبن وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن
الملك وخيار العيب والتدليس والتصرية والشركة وتعذر التسليم وتبعض الصفقة
وحلول الدين بموت المديون وبيع المسارع فيه الفساد وخيار الغبن في الصلح وعدم
جواز شراء المضارب من ينعتق على المالك وعدم لزوم دفع الغاصب على الودعي وجواز
دفع الوديعة الى الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية اللوح
في السفينة وتخير المالك مع ورثة ما هو اشد ضررا من الماذون فيه وفسخ المشتري مع
ظهور العين مسلوب المنفعة والخيار في الاجارة لو عم العذر عقلا او شرعا ومهلة الشفيع
لو تضرر المشتري وعدم تبعض الاخذ في الشفعة وعدم بطلانها بالفسخ بعيب ونحوه وعدم
لزوم الوصاية ما لو يقبل وتخير المولى عليه لو زوجها الولي بغير الكفو او بذات العيب
وجواز فسخ الامة مع العتق وخيار الزوجة مع فقر الزوج وحرمة الدخول في الشروع
والخطبة بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وترك
القسمة باقل من ليلة او باكثر وسقوط نفقة المجنونة وعدم جواز الفضل على الزيد مما وصل
منه اليها وسماع دعوى المقر للمواطات وعدم جواز احياء مشعر العبادة وحرمة التطوق

التطويل اما المانعية في المشتركات كالمساجد والمشاهد والطرق والاسواق ونحو ذلك و
عدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس ومشروعية اصل القصاص والديات وكثير
من جزئيات فروعهما فتدبر بعد التامل في ذلك يظهر لك ان اصحابنا فاهمين عدم الضرر
بما يشمل ذلك كله وتنقيح هذا المطلب من جملة المشكلات فانظر الى المستند في هذه القاعدة
الاخبار المتواترة على نفي الضرر والضرار كما ادعاه فخر المحققين في كتاب الرهن على ما حكي عنه
ففي الرهن ان احدث شيئا من طريق المسلمين فهو ضامن وفي الخبر كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن
لما يصيبه وفي رواية عقبة في باب الشفعة لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي خبر هارون وبعض شرك في بعير
اشتراه غيره بعشرة ملاية بينهم بين الرأس والجلد ق ع ان اراد هما فليس له ذلك هذا الضرار
وحقه الخمس وفي حكاية سمرة بن جندب روايات كثيرة ما رواه ثقة الاسلام والشيخ في ق وت
في الموثق لابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع ق ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط الرجل من
الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر على نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان
يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله ص فشكى اليه واخبره الخبر فارسل اليه رسول الله
وخبره بقول الانصاري وما شكى وق اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى
بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيع فق لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فق رسول الله
ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وقد روي في كتب الفروع
للعلامة وغيره بلفظ لا ضرر ولا ضرار في الاسلام اذا عرفت هذا فالبحث في امور الاول قال
في المجمع بعد ذكر رواية الشفعة يقال ضره من باب قتل وضاره متعد بالباء اذ لا يضار الرجل اخاه
فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضرر لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به
صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع انت به وقيل هما بمعنى والتكرار
للتاكيد وفي بعض النسخ ولا اضرار وهو غلط وفي ق ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا
وعن القاموس الضر خلاف النفع وضره وضار بمعنى والاسم الضرر وعن النهاية تمام ما نقلنا عن
المجمع وقيل الضرر الاسم والاضرار المصدر فالنفي لهما معا وثانيهما ان الامور المعلقة بالمكلف
اشياء منها ما هو ما لرمز اعيان او منافع ومنها ما هو حق من استحقاق انتفاع او فسخ او
الزام او مطالبة او اخذ او اولوية او نحو ذلك ومنها من قبيل النفس والبدن ومنها

ما هو من قبيل الفرض وعلى التقادير كلها اما ذلك كله موجود بالفعل او بالقوة بمعنى ان من شأنها
الحصول لو لم يكن طرو مانع فهل يتحقق معنى الضرر في ذلك كله او لا فنقول لا ريب في صدق
الضرر بالماليات فان حدث نقص مالي في الوقف بعد الضمان وكون تنقص سببا لذلك يعد
اضرارا لكنه فيما كان بالفعل واما ما هو بالقوة ككثرة البستان غلة سائر الاملاك ونمائها المتجددة
على التدريج ونحو ذلك فان طريان ما يوجب عدم حصول هذه المنافع مع كون الشأن حصولها
عادة يعد ضررا والتسبيب له اضرارا واما الحقوق فما لم يتحقق بشيء من ذلك لا يعد حقا عرفا
وشرعا ولا يعد منع شيء منها منعا للحق ولا اضرارا واما بعد تحققها فيعد ذلك اضرارا
فيه فلو سبق احد مثلا الى مكان مشترك نحو مسجد او غيره فقد احرزه في حقه ولما مثل الشارع المثلا
التي قد ذكرناه في الموارد ان للمالك منعها بالاحياء او اهل الدار ونحو ذلك اصلا فلا يتوهم انه
حق لم يتعلق بعد فكيف بعد ذلك نعم لو اذ الحق ان تعلق حق المسلمين مثل الغير فرو مثل
وشاهد الزيارة ونحوها يتحقق بالفعل فان ذلك كله معدود من مصالحهم ولا يلزم حضورهم
في ذلك الوقت فلو حرمها شخص او عمرها بما يمنع الغرض المقصود فقد غصب على المسلمين
حقوقهم وضرهم ونحو ذلك اجابة الخطبة والدخول في السوم فان بمجرد المقاولة تعلق حق
للسابق وان لم يتحقق بعد فان من دخل عن ذلك فقد اضره واما البدن فلا ريب في كون
ينقصه في عينه او منفعته او قيمته المتعارفة ضررا واضرارا سواء كان بجرح او قطع او احداث
مرض او زيادة او نطوع بشيء وكذا ما يوجب حدوث المرض فيه مناف للطبيعة واما العرض
فضابطه ما هو داخل في احترام المكلف لكونه هتكا موجبا اذالته والانكسار بين الناس نحو
التعدي الى زوجته او تطلع على عورته او دخل على عياله او ما يتعلق به من المحارم والنساء
او اغتابه او النميمة او طعن عليه في وجهه او ظهر شيئا مما لا يرضى بظهوره فهو هتك العرض
اضرار في الحقيقة ومثل ذلك يعد ضررا ودعوى انصراف الضرر الى المال والبدن في
عدم شموله ذلك ثم بل الحق ان ذلك ضرر واضرار ويجيء توضيحه ويدل عليه رواية سمرة
كما ترى ومثل ذلك فعل شيء يوجب الاستخفاف والمهانة او لو ترك بعض التعارفات العادية
التي ليس من شأنها ان يترك بالنسبة اليه فان ذلك كله داخل في الاضرار بالعرض واسقاط
الاحترام وانت بعد التامل فيما ذكرناه من الموارد تعرف ان شيئا منها ليس بخارج عن
هذه الاقسام التي ذكرناها تفصيلا ونبهناها ان بعد ملاحظة ما حررناه يظهر انه فرق واضح

واضح بين منع النفع والضرر الحق انهما متضادان لا متناقضان وليس كل ما ليس بنفع ضررا فقد يكون
شيء ليس بنفع ولا ضرر نحو الامور المذكورة لو لم يكن شيء منها بالفعل ولا بالقوة القريبة لكنه
قابل للحصول لو منع عنه مانع فانما هو مانع عن النفع لا ضار مثلا لو كان الشخص ممن يريد تعميرها
واحياءها فمنعه مانع عن ذلك لا يعد مثل ذلك ضررا في المال اذ لم يكن هناك مال حتى ينقص
عند تمكنه من جهة انه منعه عن السلطنة عليه فهو مفوت حق تسلطه وهو كلام آخر واما لو كان
له ملك معمور فمنعه مانع من محافظة حتى خرب فهو ضار له فيما له ولو كان الشخص يشتري
ان يبيعه باعلى قيمة فمنعه عن ذلك حتى نقصت القيمة لم يضره في المال لان ماله موجود
والنفع الحاصل من البيع لم يكن بالفعل حتى يلزم الضرر اذا عرفت هذا فاعلم ان الضرر و
والاضرار والضرار كلها مشتركة في افادة معنى نفي الضرر ولو كان في الاخيرين معنى زائد فنبه
عليه فالروايات كلها دالة على نفي ما يعد ضررا في الاسلام وظاهر لفظ الرواية نفي ماهية الضرر
والضرار في الدين اصلا وبلسانه كون لا هو صوتا النفي الطبيعة والخبر هنا موجود كما
في نظائره وحاصل المعنى نفي ماهيتهما في الدين بمعنى الخارجية في العرف ليس من الدين ما هو
شيء غير موجود فيه وخارج عنه فلو فرض حكم يتحقق فيه الضرر على احد فيقتضى هذه الاخبار
ليس من دين الاسلام الذي شرعه الشارع والا لزم انخرام القضية الكلية ولازم ان الدين
هذا الدين فيلزم جريان الاحكام من الشارع وصدور الافعال من المكلفين بحيث لا يتحقق
فيه ما يعد ضررا ومما يقرب ان حمل الخبر على هذا المعنى موجب للكذب لو وقوع الضرر والضرار
مدفوع بان هذا لا نسلم لو لم يقيد بقيد في الاسلام اذ بدونه يكون المعنى نفيهما في الخارج
مع انه واقع وهو مستلزم الكذب لكنه بعد التقييد يرجع النفي الى انهما منتفيان في الدين
كالعسر والحرج ولا يلزم من ذلك كذب لكن الاشكال وارد على الين ضرر قيد في الاحكام
كما في بعض الاخبار بل اكثرها فلا بد من تقييدها بذلك ودعوى ان المعلوم من الخارج
ان الشارع يريد بيان صفات الاسلام وكيفية الدين فيتنزل كلامه على نفيهما فيه لا مطلقا والحق
ان السياق في الروايات يرشد الى ارادة النفي والنهي من ذلك وان المراد تحريم الضرر والضرار
والمنع عنهما وذلك اما يحمل الا على معنى النهي واما تقدير كلمة مشروع ونحوه ومباح
ونحو ذلك في خبره مع بقائه على نفيه وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم وهذا هو الاظهر
بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك لا في مقام ما يوجد في الدين وما لا يوجد

في الدين والنكاح كما مرّ للمعنيين مستلزماً للآخر اذ عدم كونه من الدين انّه معناه صغر فيه وصغر فيه
مستلزم لجزء جبر عنه وصفاتا الى ان قولنا الضرر والضرار غير موجود في الدين معنى يحتاج لتنقيحه
الى تكلفات فان الضرر مثل النقص المالي او ما يوجب نقصه وذلك ليس من الدين بل يعتاد اذ الدين
عبارة من الاحكام لا من الموضوعات فيحتاج الى جعل العنوان الحكم الذي فيه ضرر او ضرار ليس
من الدين لا انفسهما وهذا تاويل غير متبادر وان بالغ فيه بعض المعاصرين نعم هذا الكلام وهو انه كان لو
بمعنى المنع والتحريم اختص باضرار المكلفين لا نفسهما او بغيرهم ولا يشمل المكلف نفسه من الله تبارك
وتعالى مع ان الفقهاء كما عرفت في المورد نفوا كثيراً من التكاليف اذا كان موجباً للضرر في نفس
او مال فلا وجه لكون ذلك حراماً على الله تعالى ولو قلنا ان المراد عدم وجوده في الدين لتم الاستدلال
في ذلك ايضاً قلت الظاهر من سياق الخبر ان عدم تجويز ذلك ليس محض التعبد الشرعي بل انما هو شيء
يمنع منه العقل ايضاً وهو مناف للحكمة كما هو قبيح غير مجوز بالنسبة الى المكلفين فكذا الحكم على الاطلاق
فانه ايضاً لا يصدر منه مثل ذلك فيصير المعنى ان الضرر والضرار غير مجوز بل هو قبيح ويكون القضية
مسوقة في قاعدة عقلية ومن هنا يتجه ان يستدل على هذه القاعدة مضافاً الى النصوص بدلالة
العقل ايضاً فان الضرر او الاضرار مناف للطف والعدل على ما يفهم من معناهما ومثل ذلك غير مجوز
عقلاً ايضاً فتقريب ما اسلفنا في مسألة العسر والحرج ويرد في هذا الباب الاشكال السابق في العسر والحرج
من ان الظاهر من النصوص عدم ورود ضرر في الاسلام مع انا نرى وجوب الجهاد والزكوة
والخمس وغير ذلك من التكاليف الموجبة لنقص المال والعرض وتلف النفوس ونحو ذلك
فلا وجه لنفي الضرر مطلقاً ومن انا نرى في النصوص ما يستدل به على نفي الجزئيات بحديث لا ضرر
مع وجود ما هو اعظم من ذلك في الشرع قال الفاضل القمي ما معناه انه قد لا يرضى باضرار بعض عباده
بعضاً ولا يفعل ما يضر العباد به ويجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه فالمراد بنفي الضرر ما هو زائد على
ما هو لازم لطبايع التكليفات الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر
الذي هو معيار مطلق التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما سبق
الضرر الا من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط ويرد على ظاهر كلامه كما
ترى في مسألة العسر ان قاعدة الضرر لا تعارض دليلاً الا ان يكون عاماً على كل حال مقيداً بالضرر الذي لم
يثبت من الشرع فكما دل عليه دليل في الجملة فلا ينفيه قاعدة الضرر مع ان الفقهاء كثيراً ما ينفون
ما عليه دليل في الجملة من عموم ونحوه بقاعدة الضرر لكن الظاهر ان مراده ليس ذلك بل الظاهر ان

ان مرجعه الى ان الضرر منفي وهو ايضاً كاحد العمومات فما دل على خلافه لا بد فيه من ملاحظة الترجيح
وقواعد الالفاظ ونحو ذلك من قواعد التعارض ثم بعد ملاحظة الدليل وقوته لو ثبت شيء
يوجبه فلا مانع منه لان قاعدة الضرر معتبرة بعدم الدليل مطلقاً كاصل البراءة ونحوه نعم لا يخفى ان
يوجب النقص في المال والبدن ونحوه لا يعد ضرراً مطلقاً بل اذا لوحظ بازائه ما يجبره ويزيد فمن فان اعطاء
شخص من الدرهم عشرة دراهم لتحصيل الاجر او لتحصيل عشرين درهماً مع تعلق غرض به لذلك لا ضرر فيه ولا يعد شيئاً
من ذلك لو صدر من شخص لعوض بالنسبة الى شخص آخر ابداً ولو كان في مقابله ما يساويه او ما يليق نفع في الاجر
ولو كان ما هو اهم منه او على نحو بعيد فشأنه مقابل ضرر ما الى النفع بدنياً او دينياً او عرضياً وبالعكس
وتقابل كل بمثله وبالجملة انما الجابر مقصود للعقلاء في امور معاشهم ومعادهم لا يعد ضرراً وان كان
نقصاً في احد المذكورات فعلى هذا ما ورد في الشرع من التكاليف بعد وجود النفع في النفع الاخروي
في الجميع بل النفع الدنيوي من دفع بلية وحفظ مال وزيادة نعمة كما هو مقتضى الآيات والاخبار
في الزكوة والصدقات ونظاير ذلك لا يعد ضرراً حقيقة وذلك واضح بل هذا في الحقيقة نفع
لان ما يصل الى المكلف بدل عن الجزء مساعياً ما اصابه من النقص ظاهراً وما ورد في مثل القصاص
ونحوه فانما هو جبر لما وقع من الضرر وكذلك الدية ونحو على ما قرره الشرع وكل ما فيه تحمل المشقة فقط
عقوبة لا يخفى على من اعتقد بوعد الحق الجزاء المكلف ونحو ذلك لا ينقص بورود ما هو ضرر في الشرع
ولا يلزم من ذلك عدم امكان معارضة دليل بقاعدة الضرر اذ الاصل عدم تحقق ذلك والمقتضى
كونه ضرراً في الظاهر مقطوع ومقابلته بالنفع محتمل فما لم يقم دليل قوي يحكم دال على ثبوت ترجيح
علم كونه في الواقع متقابلاً بالنفع فيجب فيه قاعدة الضرر فاذا تعارض مثلاً دليل دال على ثبوت
ضرر مع دليل نفيه بالعموم من وجه فلا يعلم من ذلك تخصيص احد الدليلين بالآخر حتى
نعلم انه ليس من الضرر فلا بد من دليل راجح مخصص لذلك حتى نعرف انخراجه عن هذا النوع
فتدبر جيداً وتوضيحه ان الدليل المثبت على قسمين قسم هو دال على نفس الضرر كالزكوة والحج
ونحوهما ولا ريب ان بعد دلالة الدليل على ذلك نعرف انه ليس ضرراً وقسم ليس كذلك فان
عموم دليل الحج والتوضؤ ايضاً يشمل ما لو كان فيه ضرر بدني مثلاً ونحو ذلك ولا يمكن ان يقال انه
ليس بضرر اذ ما ثبت من الدليل العوض على الوضوء والحج لا على الضرر الآخر الموجود في ضمنها
ووجود القائل للطبيعة لا يرفع الضرر في اللواحق وقس على ذلك ما يرد عليك من نظائر
ما نفيناه بقاعدة الضرر فتحصل من ذلك ان هذه القاعدة ايضاً كقاعدة العسر والحرج مما لا يقبل

التخصيص وكلما هو ظاهر في خلافه فيه انه يتخيل كونه ضرراً فهو من باب التخصيص والاختصاص
والخروج عن الموضوع والعجب من صاحب العوائد انه اعترف هنا حيث جعل الاخبار الاخر
رافعاً للضرر بذهب في مسئلة العسر والحرج الى وجود التخصيص وكونه كسائر العمومات الواردة في مطلق الاحكام
الذي مضى في بحثه وعلى ما قررناه فيما من تأمل احد واما توهم انه من باب الاصول اللفظية
التي لا تعارض دليلاً بل كلما هو حجة يقدم على هذه القاعدة فهو تفريط بين مناف لظواهر النصوص
بل صريحها ومناف لما هو المقطوع بين الاصحاب من نفي الادلة بالقاعدة ويحصل البحث اذ كلما
يعد ضرراً في العرف في المال او العرض او الحق او البدن او غير ذلك نفيه غير جائز ولا فرق
في ذلك بين نفس المالك وذي الحق وغيره فكما لا يجوز اضرار غيره لا يجوز اضرار نفسه ايضاً
في شيء من ذلك وهل هو من الامور الاختيارية القابلة للاسقاط بمعنى ان الشارع منعه لاحترام
ذي الحق فاذا رخص في ذلك فلا بأس ام لا بل هو حكم منجز من الشارع لا ينفع فيه الرضا مقتضى
ما ذكرناه من عدم جواز الضرر على الرجل ايضاً الثاني لانه اذا لم يرخص الله في ضرر نفسه فليس له ان يرخص
غيره ايضاً في ذلك فاذا لم يكن له ذلك لم يكن بحقه اعتبار في الرخص لا يناط بالمعاصي ولا فرق
ايضاً في عدم الجواز بين الضرر اليسير والكثير بعد صدق اسم الضرر لدخولهما تحت العموم اذ هما
نكرتان واقعتان في حيز النفي فيفيد ان العموم في عدم الجواز او في عدم الوجود على الاحتمالين
في فقه الحديث كما مر واما ما لا يعد ضرراً عرفاً كما كان نقصاً في شيء من الامور المذكورة بمقدار
لا يعتد به حبة من حنطة وسنبلة من حزمة او نحو قليل في البدن او ما كان بازائه مقابلة من نفع
يقوم مقامه او يزيد عليه كالصناعة ونحو التحف والهدايا والحجامة والفصد ونظاير ذلك
مما الداعي معتد به فذلك جايز غير منفي والنهي في نفس المكلف وفي غيره للاصل من دون دليل
على خلافه وهذا كله بحث الى مدلول اللفظ وتحرير القاعدة بحسب ما يتفاهم منها ولكن الكلام
النظر في مقام القاعدة يقتضي ان ما اثبت به الفقهاء في الموارد التي فهمها من احكام خالف
للضوابط بعونه هذه القاعدة من الاحكام الوضعية هل هي مما استفاد من الرواية ولا وهذا
الذي ينبغي البحث فيه للفقيه فنقول ان هنا مقامات الاول في انه بعد ثبوت نفي الضرر
او النهي عنه لو ثبت ضرر وحصل من بعض المكلفين لبعض في عقد او ايقاع او غصب او تصرف
او تدليس ونحو ذلك فما الناص عن ذلك وما الذي يستفاد من الشرع في رفعه
كلية او بحسب المقامات وهذا الذي سيفنا في الفروع والاثر في الحكم التكليفي لا ينبغي ان

ان يبحث عنه وهذا مما قد خفي على جماعة من فحول المتاخرين لانقطاعهم عن شرب سلسبيل الاخبار
مما استخرج وتخليه من الطريقة في الباب قال الفاضل المعاصر في عوائده نفي الضرر والضرار
انما يصح دليلاً لنفي الحكم اذا كان موجباً للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل التعيين محتاج الى دليل
اخر ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحيث نفي الضرر فان عدم
حكم كون ما ارتكبه شرعيا لا يدل على الضمان ولا على الجبران مطلقاً كما قيل نعم لو قيل ان معنى الجبر لا ضرر
ما لم يجبر دل على تحقق الجبران وهو ايضاً لا يثبت ضمان الضار لامكان الجبران من بيت المال او في
الاخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع منه المتضرر بقدر ما استضر وان يد
نعم اذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا والحصر انتفاء الضرر
بثبوت الحكم الفلاني يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر ولكن الثبوت حينئذ ليس بنفي الضرر خاصة بل
وبالانحصار بذلك وهذا الكلام من ذلك العالم من الغرابة بمقام ولعله مبني على عدم التامل
التام اذ لا ريب ان الضرر والضرار كما قررناه سابقاً لا يصدق فيما كان في ازائه ما يقابله فاذا
حصل لا يعد ضرراً لا يقال ان النقص في المال او في الحق او البدن اذا حصل صدق الضرر وحصول
المقابل بعد ذلك لا يرفعه لانا نقول بعدما كان صدقه منوطا بعدم المقابل يبقى مراعى فاعلم بعد ذلك
وجود ما يقابله وبه يحصل كشف عن انه لا ضرر من اصله وغاية ما يمكن ان يقال انه كان ضرراً
واندفع وهذا لا بأس به اذ لا فرق في الحال بين ارتفاعه وعدم صدقه من اصله فكلما وقع من قبل
الله او نفس المكلف او من اجنبي ما يعد ضرراً ظاهراً فمقتضى النفي او النهي ان يكون له في الواقع ما يرفع
ضرريته ويسلب هذا الاسم عنه بمعنى الكشف كما هو الاقوى في النظر والنقل كما تقدم ايضاً
اذ لو لم يكن له ما يوجب رفعه لزم من ذلك وقوعه وجوازه والفرض انتفاؤه فاذا ثبت
لزوم ما يرفع ذلك فنقول لا بد من تعيين من يجب عليه الرفع فنقول لا بد ان يكون الرافع من
منه الضرر لا غيره ولنا على ذلك وجوه احدها حكم العقل بذلك اذ بعدما علمنا ان هذا شيء
قبيح منفي واصدره من شخص مع كان قابلا للرفع فيجب ولو فرض بالفعل يحكم العقل القاطع بلزوم رفع
هذا العمل القبيح على فاعله وليس حقيقته قبيحاً قبل الدفع على ما اراده من الكشف بل المراد انه لو
لو رفع ذلك فابقاؤه على هذا الوضع بعد هذا قبيحا قبل الدفع على ما اراده من الكشف بل المراد
فلو كان هذا النقص في مال او بدن من الله تبارك وتعالى فمقتضى الحكمة ان يرفع ما يوجب
سلب عنه وسلب اسمه بل اللائق عليه ان يزيد من فضله كما اخبر به في كتابه ومن اوفى بعهده

من الله ولو كان نفس المكلف فلا يدفع له اذ كل ما حصل للمكلف من النفع لا يقابل ما اضر به
نفسه لان النفع الحاصل عوض عما اتعب به نفسه في تحصيله او كان يستحقه ولو لم يكن تدارك بنفسه
فلا يكون عوضا للمضرة فتدبر فانه لا يخلو من دقة ولو كان من اجنبي لزمه الدفع ايضا كما في الحق ثم
وثانيهما ان النصوص بناء على كونها بمعنى النهي كما هو الظاهر قضت بانه يحرم الاضرار والمفروض
ان ما صدر من المنقصة لا يعد اضرارا بنفسه اذ لو عاد كما كان ابتداء لا يصدق انه ضرر فعلم ان ذلك
من جهة بقائه على تلك الحالة وهو في قدرته من يشاء عنه ذلك ومقتضى النواهي تحريم ابقائه على
ذلك الوضع لانه الاضرار ولا نعني بوجوب دفع الضرر على الضار بنفسه الا هذا كما لو هدم شخص اخر بيتا
مثلا فان قلت لا نسلم ذلك كلاما لو انه لو خرب واحد بيت اخر ثم بناه جديدا افضل الاول لا يعد
هذا اضرارا قلت ان عنيت بالنسبة الى العين فهو كذلك بل هو نفع اذ الجديد المماثل من سائر الجهات اولى
من العتيق وان عنيت بالنظر الى امور اخر فلا لان المنفعة الفائتة في الان المتخلل فائتة لا تتدارك
وبالجملة لا يخفى على اهل النظر ان اعادة المنقصة على نحو لا يفوت على صاحب الحق منه شيء رافع للضرر
بل لا يعد هذا ضررا اصلا بل نفع وما ترى عن اطلاقه في ذلك انما هو باعتبار فوات بعض الاوصاف
والخصوصيات التي لا تتدارك فان قلت رفع الضرر غير ممكن اذ اعادة المعدوم في انه ممتنع وفوات
منفعة او خصوصية لا بد منه فلا وجه للخطاب بالرفع بعد الوقوع مع كونه صحيح الضرب [illegible]
لا قلت الضرر شيء يصدق على القليل والكثير وكما يختلف بالجنس والنوع فكذا يختلف بالكم
والكيف والنفي يشمل المجموع فانت اذا قدرت على رفع ضرر العين وجب عليك ولا يسقط بتعذر
دفع ضرر الوصف والمنفعة فلا تذهل عنه فكم من سقط للمقال لمكان الاستعجال وثالثهما
ان المتبادر من هذه النصوص سواء جعلناه نفيا او نهيا لزوم رفع الضرر على من اضر فانا نرى
ان الموالي اذا خاطبوا عبيدهم او الحكام اذا كتبوا الى عمالهم ورعيتهم مثل هذه العبارة لا
لا يفهمون منه الا لزوم دفعه على من صار سببا له وهذا هو المنشأ ايضا في حكم الاصحاب بذلك
في الموارد المذكورة مع في جميع تلك الموارد يمكن ان يدعى ان نفي الضرر لا يدل الا على عدم هذا
الحكم واما اثبات ما يجعلونه حكما في المقامات فلا دلالة عليه بل فهم الاصحاب حقيقة قرينة اخرى
على هذا المعنى لو لم يتم دعوى التبادر فكيف مع ثبوته كما لا يخفى على من لاحظ العرف وطريقة اصحاب
الرياسة والسياسة ورابعها دلالة صحيحة الكناني الحاكمة بضمان من احدث شيئا من طريق المسلمين
وبعد ذلك رواية الحلبي وقد تقدمت فان صريحهما وقوع الضمان الذي هو الجابر على النقص

النقص واما البحث في شموله لما هو في رتبة السبب او المباشرة خاصة فقد مر الكلام فيه وكذا في
رواية سمرة فانه دفع ضرر الانصاري بقلع نخلة سمرة وفي هذه النصوص دلالة على ان هذا الضرر
والنقص الواقع مثلا ثانيا من جهة كون الاضرار اولا لا يتم الا واحد وخامسها ان ما هو ضرر مالي
ضرر من الحق الواجب تبارك وتعالى من تكليف ونحوه فلا ريب انه لا يمنع تقع الاضرار ايضا ما عطاه
نعمة او دفع نقمة دنيوية او اخروية وهذا مما لا اشكال فيه مع وضوح حكمه وان كان من نفس المكلف
فلا جابر ولا دافع له ايضا لانه كلما يحدث ما يجبره فهو مما كان يستحقه بعمله فيكون شيئا اخر لا جابر
للاول وان كان من غير النوع الانساني فهو من الافة السماوية المنسوبة الى الله تبارك وتعالى
كما جرت عادته بالابتلاء بالبليات بتلف المال وغيره بافات تجري بها القضاء الذي لا
يرد وان كان من افراد النوع الانساني فلا شك في الرافع لهذا الضرر من هذه الامور اما
الاول فقد عرفت انه لا يمكن كونه رافعا للضرر بنفسه فضلا عن غيره واما الواجب تعالى
فلا ريب ان دفعه هذا الضرر بامر ديني او دنيوي او اخروي مشكوك لا نعرفه الا بدليل
وانحصار المفروض انه لا بد من ارتفاع هذا الضرر بمقتضى الادلة وفرضه يحتاج الى امر قطعي ومجرد
الاحتمال غير كاف فيه فوزناه في نفس التكاليف فانه لو شككنا في ثبوت تكليف
من الله تعالى ندفعه بنفي الضرر ولا نكتفي بمجرد الاحتمال كونه مدفوعا باجرة وثبوته من الله
تعالى حتى ثبت لذلك فندفعه بالقاعدة وهذا اولى بذلك اذ مجرد احتمال الانجبار [illegible]
يدفعهم دفع الضرر بنعمة من الله تبارك وتعالى لا يكفينا في الحكم الشرعي بل لا بد من طريق
[illegible] يسكن النفس اليه فيعتبر القاعدة [illegible] وثانيا
حرارة الكبد غير ضرر المال والبدن فانجبار ضرر حرارة الكبد والالم الواصل للمكلف بمجرد
الضرر لا يرفع ضرر المال ونظائر ذلك مما دل على الاجر للصابرين في البلايا كثيرة لكنها
كلها دالة على حصول الثواب للالم القلبي لا ما تلف المال فهو ضرر اخر فتدبر ولعل نفي الضرر
من سائر المكلفين لو بنينا على انه رافع الضرر فهنا لو لم يلزم [illegible] وجبر احد
او جبره هذا الضرر لا يصير الا بتلف مال او نحوه من الجابر فهو ضرر يحتاج الجابر اخر
فيلزم التسلسل من ذلك [illegible] وهو مما لا ينفع في ارتفاع الضرر فتدبر فانه تحقيق وا
بالمرام واما بيت المال فان كان بيت مال الامام فيلزم منه الضرر على الامام وهو من جملة المكلفين
وسيدهم ولزوم الضرر عليه من افحش افراد الضرر وان كان بيت مال المسلمين فهو ضرر

على المسلمين كافة ولا يرضى به فضلا عن الفقيه الماهر فانحصر الطريق في دفع هذا الضرر
الى نفس من اصله لا غير وهو المدعى وليس هذا اثبات الاعضاء من دليل خارج كما تخيله
الفاضل المعاصر بل انما هو فهم المدعى من نفس ادلة نفي الضرر لمن رزقه الله الفهم المستقيم وادب
الى النهج القويم فتوى الاصحاب بضمان الصابر [illegible] المتلف [illegible] ذلك في جميع موارد الضرر او
اكثرها كما عرفت موافق لنفس قاعدة الضرر كما يحتمل ذلك وهذا هو مقتضى فهم هذه القاعدة لمن كان
من اهلها [illegible] التخيلات الناشية عن [illegible] في الكلام لا ينبغي ان يصغى اليها في المقام المقام
الثاني انه بعد ما وجب رفع الضرر على نفس الضرر بمعنى لو نعم ارتفاعه [illegible]
التقابل والتناقض لا يعد هذا ضررا على شيء منهما كما لا يخفى على المتامل اذ من سرق او غصب
او اتلف عشرة دراهم من مال الشخص ثم دفع عوضه من ماله لا يعد هذا ضررا بالنسبة الى الدافع
[illegible] بعض [illegible] المتضرر او لا يقع البحث في انه لو كان الدافع الضرر طرفه [illegible] ان ذلك
ما احصا [illegible] الموارد نجد انه [illegible] كثيرة من الاحكام [illegible] الشرع لا يستلزمها الضرر
وهو منفي في هذا [illegible] الكلام فيه [illegible] اخرى بعد ثبوت ما هو ضرر بمثل الامن احاد المكلفين
في الموضوع علم حكمنا بالرجوع [illegible] الضرر حتى [illegible] القاعدة وهذا القسم [illegible] اقسام قسم يخص
طريقه في واحد بمعنى انه لا يمكن ارتفاع هذا الضرر الا بهذا الطريق كفسخ نكاح العنين [illegible]
فان الضرر الوارد على الزوجة من الحرمان عن لذة الوقاع ومصادمة مقتضى الطبيعة وانقطاع
النسل والاولاد لا يندفع الا بدفع الزوجية [illegible] كما لا يخفى [illegible] ونظاير ذلك في الفروع
السابقة كثيرة فراجع وقسم لا ينحصر طريقه في واحد لكن الشرع عين له طريقا كما في ضمان الجراحات
بالدية وضمان العيب [illegible] الارش [illegible] بالمثل والقيمة لو قلنا باستفادتهما من دليل الضمان
كما ياتي في محله [illegible] داخل في القسم الاول لانحصار الطريق [illegible] بعد تعيين
الشرع كيفية دفع الضرر فلا بحث لنا في ذلك [illegible] الكلام في [illegible] الشرع وقد [illegible] يقع
انه خارج عن وظيفة الفقه من حيث هو [illegible] يحتاج الى [illegible] من الشرع
طريق فيه ولكن الفقهاء حكموا فيه بالطريق ولا دليل لهم الا القاعدة ومن هذا القبيل اغلب الخيارات
في الماليات والانكحة [illegible] كما عددنا لك موارده [illegible] دليل خاص على تعيين انه لو رفع الضرر
بالخيار [illegible] ببيع [illegible] والغبن [illegible] ضعيف [illegible] عيوب النكاح مع ان الفقهاء كما ذكرنا
[illegible] الموارد [illegible] في كل مقام انه [illegible] بالخيار فان ارتفاع ضرر الغبن والتصرية ونحو ذلك كما يمكن

يكون بالخيار يمكن [illegible] به التفاوت من خارج او بارجاعه من الثمن ولا وجه لتعيين الخيار مع ان
اغلب الخيارات الماضية بل كلها يمكن ان يجعل لها ما يقوم مقامها في رفع الضرر به فنقول لو كان الحكم
بالخيار في هذه المقامات من دليل خارج من اجماع او عمل رواية واردة في بعض الافراد والحاق غيره
به بالغاء الفارق وتنقيح المناط او اتحاد الطريق فلا بحث لكن الظاهر انهم يثبتون هذا من نفس قاعدة الضرر
لا مع انضمام امر خارج والذي اراه انهم [illegible] الضرر الواقع مهما امكن بحيث لا يلزم
منه ضرر آخر [illegible] اذ لو لزم ذلك لم ينفع ذلك في رفع الضرر لثبوته من وجه آخر [illegible]
امضاء ما وقع في الجملة مهما امكن ولا يبادرون الى الابطال فلو فرض الغبن مثلا [illegible]
بالانفساخ القهري لكنه مناف لبقاء العقد ولا داعي الى دفعه بالمرة ويمكن ارتفاعه ببذل مقدار
الغبن من المال ومن الثمن مثلا [illegible] على الغابن من جهة انه غاية ما اضر المالك
[illegible] بانه اخذ ماله ربما هو اقل من قيمته كثيرا حتى ينتفع به ويمكن دفع ذلك بان المالك [illegible] يرجع
ماله فلا يرفع المال الآخر لا داعي له لانه ايضا ضرر جديد [illegible] ارجاع شيء من الثمن مناف لما
وقع من المعاوضة الصحيحة فاذا دار الامر بين التزام دفع مال وابطال المعاوضة او ارتكاب ما ينافي
مقتضاها من الملك او رفع حكم من احكام العقد فلا ريب ان الاخير اولى واقدم لان ما عدا اما
بالنسبة اليه والضرر [illegible] الضرر اذ اندفع بمجرد التخيير من دون ابطال ولا ارتكاب
مناف من خارج فيتعين [illegible] ان نفس قاعدة الضرر يدل على لزوم دفعه على الضرر
[illegible] الى ما هو المتعارف في دفع مثل هذا الضرر عند المسلمين ولا [illegible] العقلاء
الايقاع من العهود التي [illegible] الانسان لنفسه [illegible] وطريقة الناس انه اذا صار بين
اثنين منهم معاهدة في شيء فاذا تضرر احدهما وكان الآخر حكيما عادلا يقول يا اخي هذا ليس
بلازم انا ما اريد الضرر عليك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل لا انه دفع عوضه هذا لك
من خارج مع انه [illegible] على الاخذ ايضا فيكون ضررا آخر ولا انه يبطل يقينا اذ لا داعي اليه بعد
هذا الانصاف فلا يرد عليهم في ذلك بحث ونقض المقام الثالث اذا دار الامر بين ضررين
احدهما اخف واقل من الآخر كما او كيفا فاللازم ارتكاب الاخف لنفس قاعدة الضرر والضرار
[illegible] الفاضل المعاصر [illegible] كلام له [illegible] تعيين اخف الضررين تمسكا بقاعدة الضرر قطعا
لعدم الدلالة والمشاركة في النفي ولكنه ينبغي ان يقال ان الضرر من الالفاظ الذي يطلق على
القليل والكثير [illegible] ان الضرر العظيم يطلق على كل حصة موجودة في ضمنه انه ضرر فما دل على

نفی الضرر کما ینفی الافراد المتباینة المتمایزة کذلک الافراد المتداخلة والتمثیل لذلک مثال الشیء تتضح
للامر بعون الله تم فنقول اذا اتفق الشر ان الخمر حرام والغرض ان القطرة حرام والمر مترجح والقربة منه
حرم ومقتضی صدق الاسم علی کل من الابعاض حرمة کل جزء بالذات لا باعتبار وجودها فی ضمن
الکل والجزء فی صدق الطبیعة المرادة من اللفظ المتواطی علی هذا لو وضع مقدار من الخمر فی
فی ظرف وصغر فی ظرف فهذان فردان من الخمر لکنهما متمیزان لا افراد متداخلة بخلاف ان کلا منهما
لو وزع علی اجزاء صغار تقرب نوعا غیر سالب للاسم لکان کل منهما خمرا یصدق علیه اللفظ بحقیقة الحرمة
فاذا دار الامر بین ارتکاب الاقل والاکثر واضطر المکلف الی احدهما لا بعینه فلا نشک فی تعیین
لزوم الاقل ولیس هذا من اجماع قائم علیه من الخصوص فضلا من نص دال علی الغرض کما قیل انما
هو من نفس دلیل التحریم المستلزم لارتکاب الاقل ولیس لاحد ان یقول کلاهما حرامان والتحریم مشترک
وهذا الذی ذکرناه وان کان یتخیل له منافاة لکنها بعد النظر الدقیق والتمحیص الحقیق منه یخرجها
عن ذلک فنقول لعلی ملجأ ان ارتکاب الضرر لغیره مثلا ودار الامر بین الاقل والاکثر فالذی یلزم
تلک المقدار الذی هو التفاوت لا داعی الی ذلک ولا ضرورة ولعلک تتوهم ان اتلاف فرس وحمار
کل منهما محرمان متغایران وهما شیئان متمایزان وکون احدهما ازاید فی المقدار لا یوجب دخول الاخر
دخوله فی النفی بل کل منهما منفی ومتی ما جاز فاحدهما لا بعینه تعیینه جایز والترجیح یکون الضرر
زائدا لا دخل له وینبغی حینئذ ان الاحکام الکلام لیس الاموال ومعاف حکمها متساو بینها وباختلاف
حتی یتساوی الصدق علی الکل وفرق بین قول القائل لا تتلف ولا تبدل حیوانا ولا بساطا وبین قوله
لا تضر اذ علی الاول لو اضطر الی واحد من الفرس والحمار او الی احراق بساط کبیر او صغیر
لا فرق بین المقامین بمحض هذا النهی نظرا الی التساوی فی المنع والتخییر فی المفرد بعد ثبوت
الجواز فی الجملة ولو لم یکن دلیل خارج لم یکن فرق بین اتلاف الاکثر والاقل اذ فیما
جعل عنوانا للحکم کلفظ الحیوان والبساط کلاهما متساویان واما لو قال لا تضر فلیس کذلک
لان الاسم صح لا بد خل له الموضوع المنهی عنه الضرر وهو شیء سار فی جمیع اجزاء هذه
الافراد وصادق علی نقص کل جزء مالی من هذین الامرین بخلاف لفظ الحیوان والبساط
فان لفظهما لا یصدق علی اجزائهما کما او کیفا ومقتضی ذلک المنع عن کل جزء من المجموع
المرکب فی الفرس والحمار فاذا جاز احدهما للضرورة لا یجوز ارتکاب الازید لعدم
ضرورة فان قلت هذان فی الحقیقة متباینان لکون کل منهما متعلقا بشیء آخر فلا

فلا دخل لذلک بمثل الاقل والاکثر قلت هذا اشتباه فی موضوع فان الموضوع هو الضرر ولا
کلام فی خصوص الضررین وهذان الفردان من الجهة التی نفی عنها بها وهی جهة الضرریة
اقل واکثر وان کانا نوعین مختلفین والظاهر فی اختلاف اکل ثمرة وقتل بقرة لکن الضرر الذی نهی
عن وجوده فیهما بطریق الاقل والاکثر فالمقدار الزاید عن الاقل مع کون الجنس بمعنی اصل الضرریة
واحدا ارتکاب للضرر من غیر داع الیه وهو منفی بالنصوص المذکورة وهذا الکلام واضح عند
من تدبر المقام الرابع فی تعارض الضررین بعضها ودوران الامر بین فعل شیء موجب للضرر علی
الغیر وترکه الموجب للضرر علی نفس المباشر ومن امثلة الاشکال هنا تعارض قاعدة الضرر والضرار
مع عموم ما دل علی تسلط الناس علی املاکهم واموالهم ونظایر ذلک من عمومات الاخبار
والذی ینبغی ان یقال فی هذا المقام یحتاج الی ذکر جملة من کلمات اساطین الاصحاب حتی یکون
عنوانا فی الباب حتی تتضح المسألة مع عموم البلوی بها قال المحقق فی الشرایع بعد ذکر مقادیر
حریم العامر وکل ذلک انما یثبت له حریم اذا ابتکر فی الموات اما ما یعمل فی الاملاک المعمورة فلا وقال
العلامة فی عد بعد ذکر الحریم هذا فی الموات ولا حریم فی الاملاک لتعارضها ولکل واحد ان یتصرف
فی ملکه کیف شاء وان تضرر صاحبه فلا ضمان فلو جعل ملکه بیت حداد او قصارا او حمام علی خلاف
العادة فلا منع وفی تقدیره للمالک التصرف وان استضر الجار وفی التهذیب فرض ولا حریم فی الاملاک
لتعارضها فلکل ان یتصرف فی ملکه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه فلا ضمان کتعمیق اساس
حائطه وبئره وبالوعته والایجار فی منزله وکان حدادا او صفارا او دباغا وفی المجمع الثانی فی
شرح عبارة عد بعد قوله فلا ضمان لان الناس مسلطون علی اموالهم وبعد قوله فلا منع وفی
وکرره هذا الاحتیاط ولحکم الجدران بحیث یلیق بما یقصده فان فعل ما یغلب علی الظن انه یؤدی
الی خلل فی حیطان جاره فیمنع منه ترتد فلو دق دقا عنیفا حدث به نقصان فی جدران جاره
او حبس الماء بحیث تنتشر منه الندوة الیها او یحصل ذلک من الحمام ففی الزمان وفی التهذیب الثانی
فی ضمن اما الاملاک المتلاصقة فلا حریم لاحدهما علی جاره لتعارضها فان کل واحد منهما له حریم بالنسبة
الی جاره ولا اولویة لان من الممکن شروعهم فی الاحیاء دفعة فلم یکن لواحد علی الاخر حریم وفی
فی لک اذا کانت الارض محفوفة بالاملاک فلا حریم لها لان الاملاک متعارضة ولیس جعل
موضع حریما للدار اولی من جعله حریما للاخری ولکل واحد من الملاک التصرف فی ملکه کیف
شاء فله ان یحفر بئرا فی ملکه وان کان لجاره بئر قریبة وان نقص ماء الاولی والفرق ان الحفر فی الموات

ابتداء عملك فلا يمكن اذا تضرر الغير بل يقدم السابق بالتملك وفي الاملاك كل واحد يتصرف
في ملكه فلا يمنع منه حتى لو حفر في ملكه بئرا بالوعة وقارب بها بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان عليه
بسببه ولكنه يكون قد فعل مكروها ومثله لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا او طاحونة او
حانوت حداد او قصار على خلاف العادة لانه مالك له التصرف في ملكه كيف شاء ثم
لم يمنع ما يتميز بحاله من البئر والبالوعة وان اوصلها اليها والضرر المؤدي الى ضرر الحائط ونحو
ذلك وقال الشهيد في الكفاية المعروف من مذهب الاصحاب انه لا حريم في الاملاك وقد يحكى
مضمون عبارته ثم ذلك تعرف منه محل هذا الحكم في صورة تضرر الغير افا احتاط نظرا الى تضمن
الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة
المستفيض بينهم خصوصا ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر عن الاضرار الواقع في ملك
الغير هذا جملة من عباراتهم في كتاب احياء الاموات ولهم كلام يترتب بمقامنا ويتحمل
المقام بالاحظة في كتاب الغصب فلنذكر جملة من عباراتهم قال في تح ولو ارسل في ملكه ماء
فاغرق مال الغير او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة
ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار ومثل ذلك بعينه في عد وفي س في ذكر اسباب
الضمان او يتجاوز قدر الحاجة من الماء والنار او علم التعدي الى الغير وقال المحقق الثاني في مع ثم
لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فلو دعت الحاجة الى ارسال
ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله فان غلب على الظن التعدي الى الاضرار بالغير مع غلبة الظن
بالتعدي ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه سبب في التلف لصدق تعريفه عليه اذ المباشر ضعيف ثم
انما يتحقق الضمان بالشرطين لا باحدهما وفي ذلك انه بعدم تجاوز الحاجة وعدم علم او ظنه فلا
شبهة في الضمان للتفريط والتقصير وان انتفى احد الامرين دون الاخر ففيه قول الشيخ … وعدم
وقد يعدم الضمان لانه ماذون شرعا ولا يعدم مع عدم التجاوز مع عدم العلم او الظن تفريطا و
ولاصالة البراءة وقول العلامة في … الشهيد في س بالضمان للتسبيب ويرجح هذا القول
في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي الى الغير وقدرته ثم ترك اختيارا او امكان فعله بقدر حاجته
لان تركه قطعا مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم ولا الظن قد
يشكل الضمان على تقدير تجاوز الحاجة لان فعله ماذون فيه وعلى التقديرين ولا تفريط ثم اذا
عرفت هذا فنقول تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة اليه فيه اما لجلب

جلب نفع او دفع ضرر وعلى التقادير اما ان يكون الضرر الواقع على الجار من هذا الفعل
ضررا عينا كما اذا حفر لحاجته او بدونها في الحاجة بئرا يوجب سقوط جدار الجار ونحو
ذلك او ضررا حكميا كما اذا اعلى جداره وبنى فوقه غرفة تمنع عن اشراق الشمس والقمر على دار
الجار ويضر بسبب احتباس الهواء فيها وذلك مما يوجب نقصان قيمتها ومنافعها او على النقصان
اما ان يكون هذا الضرر مستندا الى نفس فعل هذا التصرف في ملكه كما اذا حفر بئرا او بالوعة
بحيث يكون مجرد الحفر موجبا للضرر وسقوط جدار الجار او ارسل ماء او اجج النار بحيث
يكون هذا الضرر ناشيا من شيء اخر مترتب فانه متى جعل داره حماما او بالوعة فمرور
الايام واجتماع المياه والامطار يوجب الضرر على الجار بنشر الرطوبة وتخريب البناء او اذا
غرس اشجارا امثالا اذ كبر بعد سنين يمنع الشمس والقمر ويسري عروقها الى الجدار
لا بالفعل وعلى الصور كلها اما ان يكون هذا الفعل مما يعلم المتصرف انه مضر بالغير او يظن ذلك
او غافلا عن ذلك وعلى هذا الفرض ايضا اما ان يكون في العادة معتدا مضرا وان لم يتنبه لذلك
المتصرف او لا يعد كذلك فهذه اصول الصور والتحقيق ان يقال ان الكلام هنا في مقامين احدهما
من جهة الحكم التكليفي وهو الجواز والعدم فنقول ظاهر عموم ما دل على التصرف في المال الجواز
مطلقا من دون فرق بين هذه الصور كلها وعموم حرمة … تلف شيئا منه ونحو ذلك الا ان لا
فيدل على التحريم والذي يدل على المنع عمومات الظلم وعدم جواز التصرف في مال الغير الا برضا
او بطيب نفسه ولا ريب ان هذه الصور انما هو في صورة لا يصدق عليه التصرف في مال الغير لانما
الرجل متصرف في مال نفسه ولكنه يلزم من ذلك ضرر على جاره بعد التحلية والفتاوى … فيه ذلك
غاية الظهور فادلة التصرف في مال الغير لا دخل لها في المقام نعم يبقى منها النهي عن الاضرار ولا يتخيل
انه مختص بعدم كون الضرر ناشيا من التصرف في مال نفسه ولا ينصرف الى هذه الصورة لعموم ادلة
ادلة الضرر كما عرفت ولان رواية سمرة التي هي العمدة في الباب … صريحة في خصوص ما كان الضرر
ناشيا من تصرف سمرة في ملكه وهو عذقه وحائط الانصاري كما اشار اليه صاحب الكفاية في
عبارتها المتقدمة وتخصيص مورد العام غير جائز ولكن لقائل ان يقول ليس الضرر هنا التصرف
سمرة في ملكه بل انما هو لتعديه ودخوله من دون اخبار واستيذان … فهذا لا دخل له في التصرف
في الملك فلو كان الضرر ناشيا من تصرفه في ملكه فلا نسلم شمول ادلة الضرر بذلك ويحتمل
الكلام ان النهي عن الضرر يشمل الجميع صورة كونه ناشيا عن تصرفه في ملكه …

بعض النصوص من غير تصريح بعموم او مع ذلك كلمة فالعموم كاف في الشمول ودعوى الانصراف في غير
محلها فان لم يكن ناصا في ذلك ايضا فقضاء عدم جواز التصرف فيما يضر بالغير بالتعارض بينه
وبين عموم التسلط عموم من وجه والمتجه تقديم جانب التحريم لما يظهر من الفتاوى بحيث يوكل اليه
استقراء موارد الشرع بذلك ولانه ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان قاعدة
الضرر سارية مسرى العقليات الغير القابلة للتخصيص فلا تدخل وقد اوضحنا سبيله سابقا فراجع
نعم بقي البحث في ان الصور المذكورة انها داخلة في عمومات الضرر وانها خارجة وحيث ان الحكم
التكليفي فكلما لم يكن المتصرف عالما بانه مضر فلا تحريم عليه لان التكليف فرع العلم وما كان عالما
بمضر حرام واما الظن المعتد به بالاضرار فهل يلحق بالعلم او بعدمه وجهان والاقوى الحاقه
بالعلم لان مدار امثال هذه الامور على الظن غالبا والعلم القطعي بان ذلك يكون مضرا نادر
جدا وقد يقال ان الاصل عدم الاضرار واذ تعارض الاصل والظاهر يقدم الاصل الا في مواضع
شاذة ومقتضاه الحكم بالجواز ما لم يعلم لكن الاول اوفق بالفتوى وسليقة الفقهاء ولو ادعينا
جريان السيرة على الاجتناب عما يظن فيه الضرر على الغير ظنا يعتد به لم يكن بعيدا وهذا كله مع
قطع النظر عن تضرره بتركه ونحو ذلك على تقدير العلم والظن فيما كان الضرر فيه مستندا الى شيء
يحدث بعد ذلك ولم يكن بالفعل وكان حكميا ايضا كغرس الاشجار مانعة عن الشمس والقمر او سارية
عروقها الى الجدار بعد سنين فلا يعد هذا اضرارا قطعا بحسب العرف ولا يكون هذا حراما ايضا
واما ما كان عينيا كما لو جعل بيته حماما او حفر بالوعة تضر بعد مضي مدة فالذي يستفاد من
العرف ان هذا ايضا لا يعد ضررا فان الميزان في الاضرار الاستناد في الحال الى التصرف واما مثل ذلك
ذلك فلا استناد اليه وامثال الفقهاء ايضا شاهد على ما قلنا من ان هذا ضرر يحدث بامور اخر
ليست حاصلة من فعل المتصرف ويعلل بالتدبير واما ما كان من ذلك بالفعل بحيث يستند الى
نفس الفعل كالضرب المضر بالجدار والحفر كذلك وتعلية البناء المانع عن الشمس والقمر والهواء
فالعينية داخلة في الضرر والاضرار المحرم بلا كلام واما الحكمية ففيه وجهان والذي يقوى في
النظر ايضا داخل في الاضرار لصدقه عليه عرفا وسيرة الناس في ذلك شاهدة وهذه الصور التي دخلت
تحت الاضرار اما الظن فلا كلام في تحريمه اذا لم يكن للمالك حاجة في ذلك او كان متعديا عن
حاجته فان الزائد عنها يرجع الى عدم الحاجة في الحقيقة واما مقدار الحاجة فان كانت الحاجة
دفع ضرر فلا كلام في الجواز لانه ليس اضرارا بل امتناع عن التضرر تقديم قاعدة الضرر على عموم

عمومات التسلط وكان الاصل براءة الغير حلالا فكذا الاضرار على نفسه فاذا دار الامر بين اضرار نفسه
وغيره فلا لازم احدهما على تقدير الفعل والترك فيبقى عموم جواز التصرف سليما عن المعارض واما لو كان
لحاجة جلب نفع ففيه وجهان من ان عدم النفع يعد ضررا في الجملة فتعارض ادلة التسلط مع الضرر فيبقى
عموم دليل الاباحة سالما عن المعارض ومن ان كونه ضررا ممنوع فلا يعارض ضرر الغير فعموم الاضرار ليس
الا ادلة التسلط ونفي الضرر مقدم عليها كما مر والاقوى فيه ايضا المنع هذا هو الكلام بالنظر الى الحكم
والمقام الثاني في حيثية الضمان وهو الحكم الوضعي لا ريب ان اسباب الضمان المستفادة من ادلة الشرع
المطلقة على ما قررناه او من [illegible] من اضر من طريق المسلمين فهو ضامن ومن
او من عموم من اتلف شيئا ضمنه ونحو ذلك غير مقيدة بالعلم والجهل او بالظن وعدمه فلا مدخل
لاعتبار العلم ونحو ذلك فيه بل انما المدار حصول السبب بحيث يشمله الدليل ويصدق الاضرار
والاتلاف والعلم والجهل انما يعتبران في الاثم وعدمه وهذا شيء غير خفي ولا يخفى على احد من
الفقهاء ايضا ان اذن الشرع وعدمه [illegible] للضمان وعدمه فقد يتحقق الضمان ولو كان مأذونا
من الشرع [illegible] لا يضمن مع كونه اثما [illegible] على حصول ما جعل سببا للضمان واذا عرفت
هذا فنقول ذلك بحيث متى ما صدق الاتلاف والاضرار بحفر بئر او بالوعة او ارسال ماء او تأجيج
نار او نظائر ونحو ذلك بحيث صار مستندا الى فعل المكلف وقيل انه اضر واتلف فهو ممن يقتضي [illegible]
الادلة وهذا لا يتحقق الا في الاضرار بالفعل الا فيما يتحقق بعد مدة بواسطة غلبة الماء في البالوعة
او البئر او [illegible] عروق الشجر او نمائه واستعلائه ونحو ذلك كما مثلنا [illegible] لا يعد
الاضرار بالاتلاف مع صدق ذلك من فعله بلا واسطة كضرب [illegible] على الجدار وحفر البئر
القريب منه او مع واسطة غير [illegible] الاتلاف كارسال الماء وتأجيج النار بحيث يعد عادة
اتلاف المال الجار ونحوه [illegible] المناط في ذلك كون الشيء الصادر من المكلف
من الامور المعدة للاتلاف والاضرار لو خلي وطبعه عرفا وعادة لا مثل جعل البيت حماما
او دكان حداد او حفر البئر او البالوعة او غرس الاشجار او تأجيج النار وارسال الماء
الذي لا يعد في النظر العرفي من ذلك فان ذلك كله ليس من الاسباب المعدة للاتلاف وان علم
قطعا انه بعد [illegible] من ذلك [illegible] والتسبيبات [illegible] وان تضرر
صاحبه [illegible] وان استضر الجار [illegible] وان [illegible] من ذلك لو [illegible]
بيته [illegible] لا يعد ذلك [illegible] الهواء [illegible] مستندا اليه عرفا

ولا يعد ذلك اصلا نعم لو اتلفه منه نعم لو كان قاصدا لذلك فهو اتلاف فيضمن وان لم يصدق الاتلاف
فلا ضمان على الظن او شك او دعوى تقدير الحاجة او نقص اذ لا مدخل لشيء من ذلك في باب
الضمان كما قررناه وليس كل فعل محرم موجبا للضمان ولا كل فعل جائز مما ذكر شرعا غير
مستعقب للضمان فان موارد التخلف كثيرة هذا ما يقتضيه الاصول والقواعد في هذا الباب
فلو كان ما ذكروه في باب الغصب من كون التجاوز عن الحاجة وعلم التعدي او ظنه او احدهما
فقط موجبا للضمان مقيدا مجمعا عليه لما تجشمنا فيه وقد يتخيل ان العبارة شرحت على ما
بعد ذكر الاتلاف والغصب في نحو ذلك من اسباب الضمان فراجع وان كان على الفاعل بما هو
الظاهر من كلامهم وتعليلاتهم فالتجاوز المتبادر اندراجه تحت محل الاتلاف ما الاضرار او الحرق الى
نزل الاختلاف تعبيراتهم في اعتبار العلم والظن والحاجة وعدمها وعلو الهواء في النار ونحو
ذلك فيرد كل ذلك على المثال الصحيح في الصدق العرفي ومع الشك وعدم الصدق يحكم باصالة البراءة
واما البحث في جزئيات تعليلاتهم سيما في عبارة المسالك ونحوها فلا ينفع بعد ما اتضح في نحو هذا كذا
ينبغي ان يتفهم المقام ولا يلاحظ عبارة كون المقولة سابقا وتنقيحه بحيث بينا في الضمان على صدق الاتلاف لا
لا فرق بين الحاجة وعدمها جلب نفع او دفع ضرر حتى لو اضطر واتلف مال الغير لدفع ضرر عن نفسه
كمن رمى في حفر البئر من ماء ان ضر بحائط الجار ففي [illegible] اضر [illegible] كما حفر البئر لدفع ضرر
عن نفسه على العموم ادلة الضمان والبحث في شقوق المسألة وفروعها مما لا يسع في تطبيق عبارات
اساطين الاصحاب على هذا المرام ينبغي التامل التام وقد نبهنا على ما يدل عليه فانا لم نخرج في
ذلك عن طريقتهم ولا خالفناهم في مذهبهم وفيما ذكرناه كفاية لمن اعطى النظر حقه ولو خرجنا عن
وضع الرسالة فلا باس به لعموم البلوى به في الاعصار والامصار والله الموفق للاخيار
والابرار من جملة الاصول المتلقاة عن الشريعة اعمال القرعة في الامور المشكلة
وتحقيق الكلام في المعنى المشكل المراد هنا وضبط موارده وتنقيح كلمة الاصحاب بحيث ينطبق
على ضابطة ويقف على ما ابطله من المشكلات فالذي ينبغي هنا البحث عن جميع ذلك ...
الى الحكام لاحقه بنفس القرعة موضوعا وحكما فنقول لا كلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل
على ذلك ضروب من الادلة نشير اليها على سبيل الاجمال احدها قوله تعالى في احوال يونس فساهم
فكان من المدحضين وقد ورد في الاخبار الاحتجاج عن الائمة على شرعية القرعة بهذه الآية
ومن هنا ضعف المناقشة في الدلالة بحمل ايرادها الى المراد بالمساهمة المقارعة والمراد بكونه من المدحضين

المدحضين صيرورته مغلوبا بالقرعة ممتازا عن غيره واصل الدحض الزلق والادحاض الازالة
والابطال واصل المعنى صار من المقروعين المغلوبين المقهورين كما في المجمع وصدق الواقعة
كما في الخبر انه لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل ان يأمره الله عز وجل فركب في السفينة
فوقفت السفينة فقالوا ههنا عبد ابق من مولاه فاقترعوا فاخرجت القرعة على يونس فرمى
بنفسه في الماء فالتقمه الحوت وثانيها الاخبار القريبة من التواتر بل هي على حد التواتر منها
رواية محمد بن حكيم المروية في الفقيه والتهذيب عن الكاظم ع كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطي
وتصيب فقال كلما حكم الله به فليس بمخطي ومنها المرسل في الفقيه ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى
الله الا خرج لهم المحق وقال اي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الامر الى الله وذكر الآية ومنها
مرسلة داود ابن ابي يزيد في الفقيه والتهذيب في تعارض البينتين في امرأة مع اعتدالهما يقرع بين
الشهود فمن خرج سهمه فهو المحق وهو اولى بها ومنها رواية زرارة المذكورة فيهما في تعارض
البينتين في مقدار الوديعة الخاصة عن الباقر ع انه اقرع بينهم ومنها موثقة سماعة المروية
في الفقيه والتهذيب في تعارض البينتين في الدابة وفيها ان عليا ع اقرع بينهما بسهمين ومنها
رواية ابن سنان في [illegible] مثله ومنها صحيحة الحلبي في [illegible] في البينتين ايهم يقرع بينهم فايهم
قرع فعليه اليمين وهو اولى بالقضاء ومنها صحيحة داود بن سرحان مثله وصحيحة البصري في
الكتب الاربعة كان علي ع اذا اتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء وعددهم سواء
اقرع بينهم على ايهم يصير اليمين قال وكان يقول اللهم رب السموات السبع ايهم كان الحق له
فاده اليه ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اذا حلف ومنها صحيحة مسلم في التهذيب والفقيه عن الباقر ع في رجل
يوصي بعتق ثلث مماليكه كان علي ع يسهم بينهم ورواية ابي حمزة في رجل اوصى الى وله بعتق غلام
لم يقع نصيب الاخر مثل نصيب لولده مع عدم امتيازهما ان القمي ع اقرع بينهما وحكم بما
اخرجته ومنها رواية الحسين بن المختار المروية في الفقيه والتهذيب قال قال ابو عبد الله
لابي حنيفة ما تقول في بيت سقط على قوم وبقي منهم صبيان احدهما حر والآخر مملوك
لصاحبه فلم يعرف الحر من المملوك فقال ابو حنيفة يعتق نصف هذا ونصف ذلك ويقسم المال
بينهما فقال ابو عبد الله ع انه ليس كذلك ولكنه يقرع بينهما فمن اصابته القرعة فهو الحر ويعتق
هذا ويجعل الآخر له ومنها صحيحة حريز المروية في التهذيب عن احدهما وصحيحة حماد بن عيسى
المروية عن [illegible] ومرسلة حريز المروية في التهذيب عن ابي جعفر ع في قضاء علي باليمين في قوم

احدثت عليهم دار لهم فبقي منهم صبيان احدهما مملوك والاخر حر فاسهم بينهما فخرج السهم على
احدهما فجعل المال له واعتق الاخر ومنها موثقة محمد بن مسلم المروية في يب عن احدهما ع قال
قلت له امرأة وحرة سقط عليهما البيت وقد ولدتا فماتت الامات وبقي الابنان كيف يورثان
قال يسهم عليهما ثلثا ولا يبقي ثلث مرات فايهما اصابه السهم ورث الاخر ومنها رواية المروية في
ومنها رواية العباس بن هلال المروية في يب عن الرضا ع في سؤال محمد بن علي ع عن ابن ابي
ليلى وابن شبرمة عما يقضيان به اذا فقدا الكتاب والسنة وقولهما نجتهد راينا فقوله ع ايكما انتما
تقولان في امرأة وجارية كانتا ترضعان صبيين في بيت وسقط عليهما فماتتا وسلم الصبيان
فقالا القافة يلحقهما بهما فقال لا فقه صوابا ق لاني ... جعلت فداك بلغني ان امير المؤمنين
قال ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ع والقوا سهامهم الا خرج السهم الاصوب فسكت
القافة جمع القائف وهو الذي يحكم في النسب بالقيافة او الفرس يشهد بذلك صحيحة الفضيل
بن يسار المروية في ق في يب ورواية المروية في يب وغيره عن ابي عبد الله ع في مولود ليس له ما
للرجال وما للنساء قال يقرع الامام او المقرع يكتب على سهم عبد الله وعلى سهم امة الله
ثم يقول الامام او المقرع اللهم انت الله لا اله الا انت عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك
فيما كانوا فيه يختلفون فبين لنا امر هذا المولود كيف يورث ما فرضت له في الكتاب ثم يطرح
السهمان في سهام مبهمة ثم يجال السهام على ما خرج ورث عليه ومنها مرسلة ثعلبة المروية في ق في
ويب عن ابي عبد الله ع قال سئل عن مولود ليس بذكر ولا انثى ليس له الا دبر كيف يورث قال
يجلس الامام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعو ويجال السهام عليه على اي ميراث يورث
اميراث الذكر ام ميراث الانثى فاي ذلك خرج عليه ورثه ثم قال واي قضية اعدل من قضية تجال
عليه وذكروا الاية وما من امر يختلف فيه الاثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه
عقول الرجال ومنها موثقة ابن سماعة المروية في يب مثل المرسلة الى اخر الاية ورواية اسحق
في يب مثل ذلك ورواية السكوني في ق في كا ومنها صحيحة الحلبي في يب عن ابي عبد الله ع
وكله قال اذا وقع العبد والحر والمشرك بامرأة في طهر واحد فادعوا الولد
اقرع بينهم وكان الولد للذي يخرج سهمه وصحيحة محمد بن مسلم والحلبي في ق مثل ذلك
ومنها ما في صحيحة ابي بصير المروية في كتب الاخبار انه لما اخبر علي ع بعثه وهو في اليمن
بانه اسهم بين قوم ادعوا ولدا وطاووا امة في طهر واحد قال النبي ص ليس من قوم

من قوم تنازعوا ثم فوضوا امرهم الى الله عز وجل الا خرج سهم المحق ومثله مرسلة عاصم المروية
في يب ومنها صحيحة معوية بن عمار المروية في يب عن ابي عبد الله ع قال اذا وطأ رجلان او
ثلثة جارية في طهر واحد فولدت فادعوه جميعا اقرع الوالي بينهم فمن قرع كان الولد ولده
صحيحة سليمان بن خالد المروية في يب عن ابي عبد الله ع قال قضى علي ع في ثلثة وقعوا على امرأة في طهر
واحد وذلك في الجاهلية قبل ان يظهر الاسلام فاقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع وجعل عليه ثلثي الدية
للاخرين فضحك رسول الله ص حتى بدت نواجذه قال وما اعلم فيها شيئا الا ما قضى علي ع ومنها صحيحة الحلبي
عن الصادق ع اذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد وقد كان ذلك في الجاهلية اقرع بينهم وكان
الولد للذي تصيبه القرعة ومنها رواية سيابة وابراهيم بن عمر في يب في رجل قال اول مملوك املكه
فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعة اعتق قال والقرعة سنة وصحيحة الحلبي فيمن تكملة تفريع
قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه ورواية
مروان في يب ونحوه عن ابي عبد الله ع قال ان ابا جعفر ع مات وترك ستين غلاما واعتق ثلثهم فاقرعت بينهم
فاعتقت عشرين ومنها رواية ابن ... ونحوها رواية اخرى في يب ومنها صحيحة محمد بن عيسى في
يب عن الرجل نظر الى راع نزا على شاة قال ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسمها نصفين ابدا حتى
يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سايرها ومنها رواية يونس المروية في ق في رجل قال لمماليكه
على اية من كتاب الله فهو حر فعلمه واحد منهم ثم مات المولى ولم يدر ايهم الذي علمه الاية هل
يستخرج بالقرعة قال نعم ولا يجوز ان يستخرجه احد الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لا يعلمه
سواه ولا يقتدر عليه غيره ومنها مرسلة المروية في يب عن احدهما ع قال القرعة لا تكون الا للامام
ما روي ان رجلا من الانصار اعتق ستة اعبد لم يكن له مال غيرهم فلما رفعت القضية
الى رسول الله ص قسمهم بالتعديل واقرع بينهم واعتق اثنين بالقرعة وروي ان النبي ص اقرع با
على الرقاع ومروي انه ص اقرع في بعض الغنائم بالبعرة وانه اقرع بالقرعة مرة اخرى بالنوى ومنها
صحيحة جميل في يب قال قال الطيار لزرارة ما تقول في المساهمة اليس حقا فقال زرارة بل هي حق فقال
الطيار اليس قد روي انه يخرج سهم المحق قال بلى قال فتعال حتى ادعي انا وانت شيئا ثم نساهم عليه
هكذا هو فقال زرارة انما جاء الحديث بانه ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج
سهم المحق فاما على التجارب فلم يوضع على التجارب فقال الطيار ارأيت ان كانا جميعا مدعيين ادعيا
ما ليس لهما خرج سهم المبيح ومنها رواية ابي بصير المروية في ق في يب في قضية شاب خرج ابوه

مع جماعة ثم جاؤوا وشهدوا بموته في جملة قضايا امير المؤمنين ع واختلاف الفتى والقوم في مقدار
المال فاخذ علي ع خاتمه وخواتيمهم ثم قال اجيلوا هذه السهام فايكم اخرج خاتمي فهو صادق
في دعواه لانه سهم الله وسهم الله لا يخيب وصحيحة او رواية اصبغ بن نباتة المروية في قضية الشاب
وهي مثل السابقة ومنها الاجماعات المنقولة على شرعيتها في الجملة فعن شيخنا ابي جعفر الطوسي في القرعة
في تداعي الرجلين في ولد من مقتضيات مذهبنا وعن الخلاف الاجماع ظاهرا على ان كل امر مجهول
فيه القرعة وفي مسألة تقديم الاسبق ورد ما من المدعين كما حكي عنه ان القرعة مذهبنا في كل
امر مجهول وفي قواعد شيخنا الشهيد ثبت عندنا قولهم كل امر مجهول فيه القرعة ومحكي في الاجماع عن
بعض المتاخرين اسناد ان القرعة في كل امر مجهول الى رواية اصحابنا وانها الاجماع المحصل من
تتبع الفتاوى بحيث لا يبقى فيه شك للفقيه في كون العمل بالقرعة من الاصول الشرعية في المجهولات
في الجملة بالمحيط والتذكر للموارد التي عملوا فيها بالقرعة باتفاق منهم او خلاف حتى تتضح الامر غاية
الاتضاح ففي قول الاصحاب بعمل بها في ائمة الجماعة مع عدم المرجح وفي اشتباه القبلة عند ابن طاووس
وفي تصوير المال عن الجهتين الاسلامية والذمية وفي اخراج الواحد من المحرمين للحج نيابة او
او في اختلاط الولي في الجهاد وفي تزاحم الطلبة عند المدرس في المنفقة والمترافعين الى المجتهد
مع عدم السابق وفي القسمة وفي التزاحم على مباح او مشترك كمعدن ورباط مع عدم قبوله ا
القسمة وفي المأذونين في شراء كل منهما صاحبه وفي صورة تداعي الخارجين في مختلف
واحد من دراهم لاحدهما الواحد والباقي للآخر وديعة وفي تنازع صاحب العلو والسفل
في السقف المتوسط وفي الخزانة تحت الدرج وفي تعيين المتنازعين اذا تعارضا في المدة والجهة
وفي الوصية بالاربعة الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق او مع الشك في السبق
والاقتران وفي ابتداء قسمة الزوجات وفي حق الحضانة وفي وجوب النفقة على المنفق عليهم
وفي اخراج المطلقة وفي اخراج المشتبه طلاقها او اذا قامت وللعصبيين وفي اخراج مقدار الثلث
مع تعدد المدعين وفي المتداعيين في الالتقاط او في بنوة اللقيط او في الاقرار وفي تساوي
البينتين في اللقطة وفي اشتباه موطوءة الانسان وفي تعدد السيف والمصحف في الحبوة
وفي ميراث الخنثى في قول بعض من ليس له فرج على الاشهر وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولا
يبقى مع ذلك شك في كونها متفقا عليه في الجملة وانما البحث في عموم حجيتها وضبط مواردها
فنقول الذي يدل على حجيتها بعنوان العموم في كل مجهول الاجماع المنقول عن الشيخ في

في الخلاف وعن الشهيد ره فتدبر ورواية ابن حكيم المتقدمة الدالة على ان القرعة لكل مجهول ومرسلة
الفقيه ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومثله رواية ابن هلال
وصحيحة ابي بصير ومرسلة عاصم وجواب زرارة للطيار في صحيحة جميل فان ظاهر ذلك كله ان
كل مقام فرض فيه الخلاف في شيء اذا قرع فيه فعل الله تعالى يبين فيه الواقع ويحكم بالعدل الا انه لا يكون
اختلاف بين الاثنين الا ويكون هناك مبطل ومحق لامحالة ولكن المستفاد مما عن هذين
الاثنين والفرض وجود المحق والمبطل في الجملة لا في خصوص المتنازعين فاذا تحقق وجودهما
فمقتضى الرواية كون القرعة مبينة لذلك ومميزة بين الحق والباطل بجعل الحكيم على الاطلاق
وكل ما هو كذلك فهو حجة ويدل على ذلك ما سيقولونه بطريق العامة ان القرعة لكل امر مشتبه
كما في رواية او لكل امر مشكل كما في اخرى ويكفي في اثبات حجية هذه العمومات تلقي الاصحاب
لها بالقبول وتمسكهم بها في هذه الموارد التي عددناها لك وان كان كثير منها خاليا عن
النص الخاص الظاهر من تعليلاتهم كون هذه العمومات مظنونة الصدور بل مقطوعا بها في الجملة
من الشارع وهذا يكفي في حجيتها وان ضعف بحسب رجال الرواية والرواية على عموم حجيتها
لكل مشتبه انه لو لم تكن القرعة فيه حجة لم يكن غيرها ايضا حجة قطعا اذ المفروض ان الواقعة
ومعنى الاشكال عدم وجود مخرج شرعي وسبيل لذلك كما توضح ذلك الاثم فيلزم اللازم
من ذلك تعطيل الحكم في موارد الاشتباه التي نعمل فيها بالقرعة وهو مستلزم للحرج و
والهرج الواضحين المنافيين لحكمة الشارع فلا بد في ذلك من سبيل واضح وليس الا القرعة
مضافا الى ان استقراء موارد النصوص المذكورة سابقا وغيرها مما يقف عليها المتتبع
يرشد الى ان الوجه في ذلك كله لزوم الاثم ومعلوم وجوه مخلص عن ذلك وانه العلة في عمل
القرعة وانه لولاها لزم تعطيل الاحكام فيما لا يمكن فيه التعطيل ولذلك تقدم في الروايات كلما
يمكن ان يكون طريقا لبيان الحكم كما في الخنثى ونظايره فالقرعة انما هي بعد انسداد طريق
الامر المجهول وعروض الاثم والاشتباه وبعد ذلك لا يتفاوت الامر بين المنصوص
وغيره الحاقا للشكوك بالغالب او ادعاء لتنقيح المناط فيه وما ورد فيه النص والحاصل
ان المسألة لا اثم فيها في نظر الفقيه وانما الغرض تخريج الوجوه حتى لا يتخيل كونها من خواصها
واذا عرفت عموم حجيتها في كل امر مشتبه فلا بد من بيان المراد من ذلك حتى يحصل ما رامه
المقام ثم بعد ذلك نعود الى ذكر ما خرج من بعض الموارد عنها وعدم كونها على عمومها

ويبين انه هل هو تخصيص للقاعدة او اختصاص من اول الامر فنقول وبالله التوفيق
ان المراد من المشكل والمشتبه والمجهول واحد وهو كونه كل من حيث هو كلي بمعنى كون الشيء مشتبها
لاسبيل الى دفع ذلك بطريق معتبر شرعا حتى يكون مخرجا للحكم في تلك الواقعة فمتى كان لم يثبت لم يكن
ذلك من الاشكال والاشتباه في شيء هل هو معلوم او مجهول ... كان مشكلا او اشتباه وهذا
مقتضى هو النصوص ومؤدى النظر السليم فنقول المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي
امور احدها شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان يكون شيء لم يعلم من الشريعة حكمه لاعواز النصوص
بالعموم والخصوص من كتاب وسنة ولم يكن يستقل به العقل ولا مما انعقد عليه الاجماع
ولا فرق في ذلك بين كون الحكم الشرعي تكليفيا او وضعيا من سببية او جزئية او مانعية
او نحو ذلك وثانيها شبهة الموضوع المستنبط من اللغة والعرف بمعنى ان يقع لفظ في كلام
من يعتبر قوله في الحكم الشرعي ابتداء كالكتابة والسنة او بواسطة امضاء الشرع كما يصدر
عن المكلفين في معاملاتهم وغير ذلك بحيث يصير الحكم منوطا بمعرفة معنى ذلك اللفظ
كما في الوصية والاقرار والعقود ومتعلقاتها وبالجملة حاصله في معنى اللفظ لغة او عرفا
او اصطلاحا حتى يحمل كلام قائله عليه ويتضح المراد من ذلك وتلحقه حكمه وثالثها شبهة
الموضوع الصرف بمعنى ان بعد ثبوت الحكم من الشارع للعناوين العامة المعلومة بمفاهيمها
ومعانيها وقع الاشتباه في ان هذا الفرد الموجود المتشخص في الخارج هل هو من افراد ذلك
الكلي ام غيره بحيث لو اتضح انه اندرج تحت احدهما لاتضح الحكم من دون حاجة الى امر آخر وكل
من هذه الصور المفروضة في الاشتباه صور عديدة ليست مناطا في هذا المقام وانما
الغرض الاشارة الى ذلك لتنقيح المورد للدليل اذا عرفت ذلك فنقول لا ريب ان شبهة
الحكم ليست داخلة تحت المشكل المذكور في روايات القرعة اذ لا اشكال في الاحكام الشرعية
بعد ملاحظة ادلتها والاصول المقررة المعتبرة في مقام الشبهات فانها لعموم لذلك
فلو كان شيء مشتبهة حكمه فلا ريب انه اما داخل في عنوان اصالة الاباحة او البراءة
او الاستصحاب او اصالة العدم او غير ذلك او قاعدة الاحتياط على مذهب من يعمل
به على الاطلاق او في مقامات خاصة وكذلك الاحكام الوضعية فانها منقحة بعد ملاحظة
اصالة الفساد او اصالة العدم او قاعدة الاشتغال او نحو ذلك فانا لم نجد نحوا ... فهل

يعود الى الله شيئا يشتبه فيه نفس الحكم الشرعي ولا مخرج له من الشرع معتبر حتى يعتمد عليه وذلك
واضح فلا وجه لاعمال القرعة في ذلك لانه ليس بمشكل فلا تغفل وبهذا يتضح ان الشك في عدم
ولا استعمال في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا ... فيه ما ذكرناه وليس في ذلك تخصيصا
لقاعدة القرعة بل انما هو اختصاص وعدم شمول من اصله لا يقال اي فرق بين ادلة اصل
البراءة المعلقة للحكم بالبراءة على كون الشيء مجهولا او مما لا يعلم او مما لا دليل عليه وبين ادلة
القرعة بل الحق انهما من واد واحد فكما ان كل مجهول يبنى فيه على البراءة فكل مجهول يعمل فيه بالقرعة
فتقديم دليل البراءة على القرعة حتى يكون ذلك رافعا للاشكال مخرجا للفرع عن موضوع مسئلة
القرعة فالامر لو عكس لانا نقول ان هذا الكلام مندفع من وجوه احدها انه على فرض تسليم
كون الحكم معلقا على المجهول في المقامين ان ادلة البراءة اخص مطلقا من ادلة القرعة لعمومها
للموضوع والحكم وما هو مورد للبراءة وغيره ومقتضاه تقديم الخاص على العام فيصير المعنى
كل مشكل فيه القرعة الا ما جرى فيه البراءة ... وبعد هذا الاشكال على دليل القرعة
بالنسبة الى الادلة والاصول الاخر كالاستصحاب واصالة العدم والاحتياط ونحو ذلك
فيجاب بمثل ذلك لان كلا من هذه الاصول المعمولة في موارد الشك والشبهة اخص من عموم
دليل القرعة فلا تغفل وثانيها ان الحكم في دليل اصل البراءة لم يعلق على المشكل والمجهول
والمشتبه بل انما علق بما لم يرد فيه امر وما لا يعلمون ونحو ذلك وهذا غير معنى
الاشكال فنقول في صورة من صور شبهة الحكم انه يصدق عليه انه مما لم يرد فيه امر ولا نهي لكن
لا يعلم فيجري فيه الاصل ويخرج عن الاشكال فلا وجه للقرعة وفرق واضح بين كون الحكم معلقا
على المشكل او على كونه مما لا يعلم ونحو ذلك وذلك واضح عند من له دربة في فهم العناوين بتعبير
الاحكام للاسماء والموضوعات وثالثها ان الظاهر من قوله كل امر مشتبه ارادة الموضوع
دون الحكم فلا يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي وان كان لفظ الامر عاما الا ان ظهوره في
المقام ... ورابعها انه غاية ما يلزم ورود طريقين في بيان الحكم المشتبه
ولا ريب ان العمل بالبراءة اوفق بالشريعة السهلة السمحة ولو فرض في العمل بالاصل لزوم تكليف
كما يتفق في الاستصحاب وقاعدة الشغل فنقول قيام الاجماع على ذلك كما ذكرناه ويرجح
كون الطريق الاصل لا القرعة وبالجملة فالمقام اوضح من ان يحتاج الى النقض والابرام فالاشتغال
بالاهم اولى واما شبهة الموضوع المستنبط بمعنى الاجمال في مورد الاجمال اللفظي مفهوما

ليس داخلا تحت الامر المشتبه الذي هو مورد القرعة لان لمعرفتها طرقا معتبرة من الرجوع
الى العرف او اللغة او الى الامارات وفي مقام التعارض الى التراجيح المعتبرة كما ذكرناه في
في العناوين السابقة فراجع وحيث انا مكلفون في فهم موارد الالفاظ الى طريقة اهل العرف
وليس واحد منهم يرجع في المشتبه الى القرعة فنحن ايضا نكلف جريا في ذلك على طريقتهم في
في معرفة معاني الالفاظ ولا يبقى فيه بعد ملاحظة الاصول المعمولة في مباحث الالفاظ
المتلقات من طريقة اهل اللسان مشتبه حتى يحتاج فيه الى اعمال القرعة ولو فرض فيه ايضا
اجمال مطلق لا يمكن كشفه باصل من الطرق فالمرجع فيه ايضا الاصول المحكمة الجارية بالنسبة
الى الاحكام المتعلقة بها من اشتغال او برائة او استصحاب او غير ذلك وقد حققنا
ذلك في ضابطة من ضوابط تبعية الاحكام للاسماء فراجع وتدبر واما شبهة الموضوع
الصرف فلا ريب انه يتصور لها صور احدها ما يكون من مجاري اصل من الاصول
الشرعية من اصالة الاباحة او البرائة او الاستصحاب او نحو ذلك كما ذكره الاصوليين في
في مباحث اصل البرائة وغيرها ودلت عليه الروايات في ذلك الباب فلا كلام في خروجه
ايضا عن الامر المشتبه نظير ما قررناه في شبهة الحكم الشرعي ومن ذلك يظهر عدم جريان
الحكم بالقرعة في الشبهة المحصورة لبناء حكمهما على قاعدة الاشتغال على المختار او على
البرائة كما عليه اخرون وكل في غير المحصور للبناء فيه على البرائة مطلقا ولا يرد علينا
نقض في هذا المقام من جهة الفتوى والنص غالبا اذ الموارد التي ذكرناها الذي فيها
حكم بالقرعة في كلمة الاصحاب ولا في الاخبار في موضع يجري فيه الاصل ولا يرد علينا
في ذلك شيء من جهة النص والفتوى وهو صحيحة محمد بن عيسى في بيع المتقدم من حيث دلت
على اعمال القرعة في شاة موطوءة مشتبهة في قطيع فان مقتضى القواعد انه ان كان
القطيع غير محصور عادة عدم التجنب مطلقا كما في نظايره وان كانت محصورة يجب الاجتناب
كما في ساير الشبهة المحصورة فلا معنى للقرعة قلت اولا نقول ان هذه الرواية محمولة
على القطيع الغير المحصور عادة فيحمل على الاستحباب وطيب النفس ودفع النفرة
وثانيا على فرض الانحصار هذه الرواية محمولة على القطيع اخص من قاعدة الاشتغال
وادلة اجتناب الشبهة المحصورة فيعمل فيها في هذا المورد الخاص ولا يلزم من ذلك الطرد
في ساير المقامات وثالثا نقول يمكن دعوى الفرق بين هذه الشبهة المحصورة وغيرها

وغيرها بان الاحتراز عن القطيع بمجرد العلم بكون واحد منه موطوءة مستلزم لتضييع المال الذي يوجب
للمشقة وهذا الوجه في الحقيقة بيان لحكمة النص فلا يلزم من ذلك اعمال القرعة في كل
ما هو كذلك ومن هنا يعلم ان القول بالقرعة في الشبهة في الموضوع والحلال المختلط بالحرام
كما حكي عن بعض الاصوليين قول لم يعرف عنه مدرك اذ لا دليل على اعمال ذلك بعد قيام الادلة
على لزوم الاجتناب فان قلت قد ذكرت ان ما لم يكن له طريق شرعي فهو داخل تحت ا
المشكل والغرض ان الموضوع المشتبه بنفسه لا سبيل الى معرفته فيتعين فيه اعمال القرعة
فمتى عملت فيه ذلك تعين الحرام فيخرج عن مجرى قاعدة الشغل وغيرها قلت هذا اشتباه في معرفة
محل البحث فان كلامنا الان في المشتبه الذي لا اشكال في ذاته ولا داعي الى غيره غير معرفة
الحكم ولذا عبرنا بما في اصل العنوان بكونه من مجاري الاصول ولا ريب ان الموضوع نفسه
ليس لمعرفته حاجة حتى يدخل في عموم المشكل وانما المقصود معرفة حكمه لامتثال التكليف وهو
منقح بالاصل المعمول فلا وجه لاعمال القرعة اصلا نعم لو تحقق ان الحاجة تعلقت الى
معرفة نفس الموضوع بحيث لا يمكن انه فاما الا معرفتها فنحن نقول في ذلك باعمال ا
القرعة وتوضيح ذلك في المثال السابق تفترق حكم الشاة الموطوءة مثلا لزوم الاجتناب
وكذا المشتبه به اذا كان يحصل باخلاء الاثم من هذه الحيثية نعم لو نذر لاحد الصديقين مثلا
باحدى هاتين الشاتين او كان احدهما مال الغير فيقع بحجة الحاجة الى تعيين الموطوءة
حتى يلزم قيمته على قاعدة الضمان ولا يمكن التخلص الا بالمعرفة فنقول يمكن اجراء
القرعة وكذا لو اشتبهت اجنبية باخت الرجل فلا اثم من حيث الحكم فلا يجوز عليه نكاح
شيء منهما ولو مات الرجل والوارث الاخت اعمال القرعة حتى تتميز وما ذكرناه تنظر
حتى يعرف ان المراد من الاشكال في الموضوع اي شيء والفقيه بعد التنبيه يقدر على
استخراج الفروع وتمييز المقامات وتنافيهما ما لم يكن يجري اصل من الاصول العملية لكنه
قام الدليل فيه على الاخذ باحدى الطرفين او الاطراف كما ورد في ترجيح ائمة الجماعة وتقديم
السابق في المرافعة او الاستقضاء او في المزاحمة على المباح وفي تراجيح البينات وتقديم
قول ذي اليد والعمل ببينة الخارج وما ورد في تفسير الشرط الشيء والجزء ونحوهما في الوصية
فانهما وان لم يكن فيهما اشكال من جهة اطلاق اللفظ لكن يجيء الاشكال لو لم يقصد
الموصي بها امرا معينا المحتمل ونحوه عنده مشتبهة عندنا فان هذه الصور ايضا داخلة

بحث النص والفتوى وفي امارات الخنثى ونحوه والعمل بالاقرار وغيره من المثبتات شرعًا
ولا يخفى انتشارها في الفقه لمن له ادنى تتبع وممارسة وهذا القسم ايضا خارجا من مورد
القرعة اذ مع وجود الدليل على الاخذ بأحد الجوانب يخرج الموضوع عن حيز الاشكال
ويدخل في الواضحات ووجه تقديم ذلك كله على القرعة كون ادلتها اخص من دليل القرعة
مطلقا فتقدم عليه على القاعدة وغير ذلك من الوجوه والامور التي ذكرناها في وجه تقديم
البراءة على القرعة في شبهة الحكم وغيرها من الاصول الاتية في هذا المقام فليلحظها والغرض
التنبيه للفقيه النبيه وثانيهما ان لم يكن فيها دليل قائم على ذلك حتى يتضح به الامر سواء
لم يرد في اصل الشرع فيه ترجيح وبيان او ورد من الشرع علائم وامارات ومثبتات ولكن
فقدت في الواقعة الخاصة لغرض من تعلق الغرض بهذا المبحوث في الموضوع عنه بحيث يلزم
من عدم امتيازه اختلال النظام والهرج والمرج وبقيه خفاؤه في الجهالة الى تعطيل الاحكام
واثارة الفتنة والغنا المطلوب حسم مادتها في الشريعة بل لبس المقصد منها في نحو المقام
الا ذلك فهذا هو الامر المشكل الذي يقع فيه القرعة ويحيل بها حتى تبين الحق ويدحض
الباطل ويصل كل ذي حق الى حقه على ما في علم الله تبارك وتعالى ويجعل هذه الطريقة
لطف عظيم حاسم لمادة الجدال والنزاع من اصله اذ لا يرد في ذلك شيء ولا يمكن ان
يتكلم فيه متكلم لاستلزام الرد في هذا المقام المحادة مع الملك العلام وهو مخرج لقائله
عن ربقة الاسلام وانت اذا تأملت في موارد النصوص السابقة وفي مقامات اصحابنا
قدس سرهم انفاسهم الزكية تجد ان عملهم انما هو في مثل المقام ومن ذلك كله ظهر ان دليل
القرعة مما لم يرد عليه تخصيص في مقام من المقامات وما توهمه بعض القاصرين من خروج
هذه الموارد التي ذكرناها من عموم دليل القرعة بالاجماع ونحوه ناشئ عن عدم التأمل
في اطراف المقام فان ذلك كله خارج عن الامر المشكل وعلى ما ذكرنا فليس امر مشكل الا
وفيه القرعة وكل ما فيه مخرج شرعي فهو خارج عن المشكل ويبقى هنا كلام وهو ان الامر
المشتبه قسمان احدهما ما كان مشتبها ظاهرا وواقعا كما في امام الجماعة اذا لم يدل دليل
على استحقاق احد منهما في الواقع حتى يكون الاشتباه ظاهريا ونص الشاهد على المجيبين بعقد
الجريمين بائنة عن واحدة في المزاحمين وفي مباح او مشترك بعضه معه ... وما كرر في
الوصية بثلث العبيد بالعتق والعبد المبهم وفي قسمة الزوجات ونحو النفقة على المنفق

المنفق عليهم وقسمة السيف والمصحف في الحبوة ونظائر ذلك وثانيهما ما كان مشتبها ظاهرا
معينا واقعا كما في اختلاط الموتى في الجهاد ولما نادى بينه في شراء كل منهما صاحبه وفي تعارض
البينتين للخارجين وفي تلف درهم من الودعيتين وفي الوصية بما لا يبطل الثلث مع العلم
بالسبق دون السابق وفي اخراج المطلقة والمنذور عتقه في بعض الصور وفي المتداعيين
في بنوة لقيط او التقاطه وفي الخنثى والممسوح بناء على عدم كونهما طبيعة ثالثة وقد عرفتها
تمام البحث في عنوان المكلف المشتبه ونظائر ذلك ومن هذا الباب الوصية بالمشترك اللفظي
طبيعة ثالثة مع عدم القرينة وعد ذلك من المشتبه واقعا وظاهرا كما عن شيخنا الشهيد الثاني
قدس سره خال عن الوجه وقياسه بالمتواطي الكلي بلا ملاحظة اعتبار صدق الطبيعة في الكلي واللفظ
في المشترك قياس مع الفارق اذا استعمال المشترك في اكثر من معنى لا يجوز وفي الواحد من المعاني
لا بعينه لا يجوز ايضا فيعلم ان ارادة الموصي منه واحدا معينا من المعاني لاصالة صحة استعماله
الا ان المراد مشتبه لفقد القرينة والموصى به ما اراده الموصي من اللفظ لا مطلق ما يصدق
عليه اللفظ ولو لم نقل بجريان القرعة في القسم الاول ايضا لا اشكال في جريان القرعة في المشترك
في المشترك في الوصية فلا تذهل فنقول قد يوجد في كلام بعض الاصحاب وشيخنا الباقر كما
شيخنا الشهيد الثاني كما لا يخفى على من لاحظه ان المراد بالمشتبه والمشكل في دليل القرعة
ما كان معينا واقعا مجهولا ظاهرا الا ما كان مشتبها فيهما وبهذا اورد على قاعدة الاصحاب
اغلب المقامات ولذا تردد فيه ايضا في بعض الموارد والمنه في مسئلة من نذر عتق اول ما تلده
الجارية فولدت جماعة وليس من كتبه شيء عنه بتحقق احد ... موضعه وقيل فيه ان دليل القرعة
عام لكل مشتبه ولم يقم دليل على تخصيصه بالمشتبه الظاهري المعلوم واقعا كيف لا فنقول
من خص القرعة بالقسم الثاني ان ادعى ان المشتبه ظاهرا وواقعا لا اشكال فيه حتى يحتاج
فيه الى القرعة كما في اطلاق الكلي المتواطي فيعمل بالتخيير فنقول لعل الاشكال نظرًا الى معتقد
فنحن ايضا نقول به فلا وجه للقول بان المشتبه قسمان فان ظاهره تخصيص دليل القرعة على
هذا الوجه بصيرورة معنا خروج القسم الاول عن الموضوع مضافا الى ان البناء على التخيير لو صح
لجرى في القسم الثاني ايضا والوجه الدال على تقديم القرعة على التخيير في هذا القسم دال
عليه في ذلك ايضا وان ادعى انصراف المشكل الى ما كان معينا واقعا فنمنع الانصراف اذ بعد
دوران الامر بين الامرين وعدم مناسبة البين لا شبهة في انه مشكل وان كان مجهولا

١٠٤ واقعًا ايضًا الا ان يقوما لم يعلم التعيين في الواقع لا يلزمنا معرفته ذلك حتى تقع في الاشكال
وهذا عود الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وعدم امكان [illegible] في صورة التنازع والتداعي
فان تخلية ذلك المدعي بدعواه حاله [illegible] العظيم الذي يحفظ الشرع على سده فلاحظ وان ادعى
ورود دليل دال على التخصيص نطالبه بذلك المخصص وانا وان تتبعنا في الموارد لم نجد شاهدا
يشهد على ذلك نعم لو تم الوجه الذي [illegible] او لا بصير لكلامهم مخرج لكنه ساقط بعد
التامل في اطراف الكلام سيما بعدما قربناه وبيناه من المعنى المراد من الاشكال فان بعد [illegible]
مشكلا لا وجه للترجيح عن طريق القرعة اذ الغرض عدم تحقق سبيل غيرها مضافا الى ان في جملة من
النصوص الخاصة ما هو شبه ظاهر او واقعا كما في صحيحة ابن مسلم في الوصية بعتق ثلث لما ملك ورواية
سيابة وابراهيم ابن عمر [illegible] قال اول مملوك املكه فهو حر فورث [illegible] ونحو صحيحة الحلبي وان امكن
المناقشة في الاول بانه على الاستحباب اذ لا اثر في الثلث لانه [illegible] قاض بالتخيير فان قلت لم
ما ورد في الاخبار انه ما من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق [illegible] ذلك
معينا في الواقع اذ لا يصدق المحق الا بذلك قلت اولا ان المحق من اختاره الله له الذي جعل
الحق له وذلك يوجد في المشتبه واقعا كما في المتزاحمين في مباح ونظايره ويكون معنى المحق
هنا اولويته في الواقع على هذا الامر والكاشف عن هذه الاولوية خروج القرعة لاستحالة
الترجيح بلا مرجح على الله كاستحالة ترجيح المرجوح فيكون تزاحم الامرين [illegible] ذلك باطلاقه
كاف في المقام وثانيا ان هذا الخبر دال على ان كل مورد القرعة كذلك حتى يكون مخصصا بل معناه
اذ ما هو كذلك يعلم بالقرعة ولا يلزم من ذلك عدم اعمالها في غير ذلك فيبقى عموم ما دل على العمل
بها في كل مشتبه سليما عن المعارض ومن هنا ظهر ان القرعة كما تكون كاشفة تكون مثبتة
ويحتملها رواية ابن حكيم حيث قال ان القرعة تخطي وتصيب [illegible] كلما حكم الله به فليس بمخطئ
والمراد على الكشف ان ما حكم الله به يبين للواقع قطعا ولا يكون مخالفا للواقع وعلى الاثبات
يكون معناه ما حكم الله به فهو الثواب الصواب فيكون [illegible] للحكم الاثباتي فالمرجح ان
القرعة ليس مجعول بل انما كاشف عن الواقع لو كان احدهما معينا في الواقع ومثبت ابتداء
لو لم يكن كذلك وكلاهما تقتضيه [illegible] انه في صورة تعين الواقع لو اخرجت القرعة
خلافه يتبع فيكون كالحمل الاثباتي او لا بل الظاهر ان القرعة في هذا المقام لا تخرج الا
الواقع وجهان والاظهر [illegible] السؤال الثاني لا [illegible] الثاني السائل من الاصابة

الاصابة والخطا ابرازا للواقع وعدمه لانه لو فرض حكم الله بخلاف ما كان معينا قبل القرعة في الواقع لكان
هذا خطاء فيكون قوله [illegible] فلا يقع كذلك بل لا يخرج الا [illegible] الواقع مع احتمال ان يقال ان المراد في [illegible]
تنبيها السائل على ان اصابة الواقع وعدمه لا دخل له في الخطاء والصواب بل الميزان في الصواب والخطاء
فكلما حكم به الله تعالى هو الثواب الصواب ولا دخل لكون شيء معينا في نظرنا في ذلك فتم وبعبارة اخرى
ان حكم الله يكشف عن تعيين حكم خلافه وهل القرعة وظيفة الامام خاصة او تعم كل احد وجهان مقتضى
الاطلاق رواية حكم الثاني وكذا ما في المرسل وما في كلام زرارة [illegible] وما من قوم فوضوا امرهم الى الله
ثم اقترعوا الا خرج سهم المحق عموم جواز الاقتراع لكل احد ودعوى ان رواية ابن حكيم مسوقة لاجل
الشرعية وهذه الروايات لبيان اصابة الواقع ولا ينافي كون المقارعة عند الامام وبنظره مدفوعة بان
في النصوص كما لا يخفى على من لاحظها بل في ذلك وما في الروايات من نقل فعل الائمة في المقارعة
ايضا دال على جوازها لكل احد اذ ليس الغرض من نقل ذلك الا المتابعة والعمل كما فعله وان امكن ان يقال
ان فايدته ان اعمال القرعة في نظر تلك الواقعة وان اعتبر كونها عند الامام [illegible] يدل على ذلك صريح
صحيحة الفضيل بن يسار في المولود قال يقرع الامام او المقرع الى ان قال ثم يقول الامام او المقرع
اللهم انت [illegible] وهذا نص في عدم الاختصاص بالامام لا يقال ان المراد ليس الاختصاص بالامام الاصل
بالخصوص بل الكلام في كونه وظيفة النائب عموما او خصوصا او حضورا [illegible] المراد بالمقرع
من كان مأذونا له في ذلك فلا يدل على عموم الجواز واطلاق المقرع [illegible] بالعموم [illegible]
قرينة على العهد وان لم يكن هناك معهود خاص اذ يكفي في ذلك المعهود النوعي ويدل على
ذلك ايضا صحيحة محمد بن عيسى في الشاة الموطوءة فان ظاهرها [illegible] ان المقرع غير الامام ويمكن
الجواب عنه بان القرعة هنا [illegible] وقد مر الكلام على هذه الرواية وان الظاهر [illegible] فيها
في القرعة فلا يرد النقض بها على حكم القاعدة حيث تتعين والذي يقوى في النظر القاصر بعد ملاحظة خطا
الروايات اختصاص امر القرعة بالوالي فان كان يمكن الرجوع فيه الى الامام الاصل اختص به لانه
مورد اكثر الاخبار وانهما وان لم يدلا على الاختصاص لكنهما لا تدل على العموم فيقتصر على المتيقن ولما
في مرسلة ثعلبة في المولود [illegible] يجلس الامام ويجلس عنده ناس [illegible] وفي موثقة ابن مسكان ورواية اسحق وكذا
كل ما في صحيحة معاوية بن عمار [illegible] اقرع الوالي بينهم وما في رواية يونس ولا يجوز ان يستخرجه احد
الا الامام فان له كلاما وقت القرعة ودعاء لا يعلمه سواه ولا يقتدر عليه غيره وما في صحيح [illegible]
القرعة لا يكون الا للامام مضافا الى ان اطلاق ما مر من الروايات موهون بما هو مسوق لبيان
ونحوه ولو فرض فيه اطلاق يقيد بهذه الروايات وفيها الصحيح والموثق ونحوه ودعوى ان الصحيح [illegible]

صريح الدلالة والموثقة ايضا ظاهرتان في الوالي والروايات الصريحة خالية عنهما بل اذا لم يعهد عمل احد من الاصحاب
باشتراط القرعة بالامام حتى يتجه مدفوعة اولا بان هذه النصوص وان لم تكن سالمة للتقييد لكنها
كافية في افادة التشكيك والوهن في الاطلاق والاصل الاولي كاف في المنع من غير المتيقن وثانيا
ان دلالة الصحيحة والموثقة على التقييد والاختصاص ليس باضعف من تلك الاطلاقات في التعميم وثالثا
ان هذه الروايات مروية في الكتب معللة بما علل معمول بها في اصل الحكم من اجمع هذا القدر كاف
في الظن بالصدور وهو المعتمد في العمل وتحقيق ذلك موكول الى محله مضافا الى ان القرعة في هذه المقامات
مثبتة للموضوع مستلزمة لترتب احكام الاصل والاصل عدم لحوقها الا بالمتيقن مع ان الغالب في المثبتات
كالبينة واليمين ونحو ذلك من اثبات ونحوه عند الحاكم فلعل القرعة ربما لجملة المحل النظر حقه في هذا المقام
لا شك في الاختصاص والذي اراه ان الظاهر من الاصحاب ايضا ذلك اذ لم يصرح احد منهم بتعميم القرعة نعم كلامهم
ايضا غير مقيد بخصوص الوالي في الموارد التي نقلناها عنهم ومن هنا قد يتوهم الاطلاق لكنه مع ذلك والعلم بذلك
اذ الغالب في تلك الموارد المذكورة كونها عند الحاكم اذ الغالب فيها في باب التنازع والتداعي والاحتياج
في ذلك الى تقييدهم بكونه عند الامام وبالجملة التامل في النص والفتوى يقتضي الاختصاص بالحاكم
الشرعي ذلك مع غيبة الامام لعموم ادلة القرعة ولفظ الوالي ولفظ المقرع في صحيحة الفضيل لانه المتيقن
من ذلك ولعموم ادلة نيابته ووكالته وللاجماع المحصل على ذلك وللاستلزام عدم جواز ذلك من الحاكم
التعطيل في زمن الغيبة وهو مناف لاصل الغرض من مشروعيته ويجيء الكلام في جواز التوكيل وتعدد
الحاكم مقتضى عمومات الوكالة وجواز التوكيل في كثير ما هو من وظائف الحاكم جواز التوكيل في القرعة
ايضا الا ان قيام الدليل على الاختصاص كما لو كان مرتبطا بفصل الحكومة واحتمال ان الوكالة فيما تعلق
غرض الشارع بصدوره من مباشر معين وهنا قد ثبت انه وظيفة الامام ونائبه كالقضاء فلا وجه للوكالة
مدفوع بان غاية ما ثبت اختصاص الحاكم وعدم جواز استقلال غيره اما عدم جواز التوكيل فلا ولا اقل من
الشك في تعلق الغرض بالخصوصية وعدمه وعموم ادلة الوكالة يجري في المقام لاصالة عدم اعتبار الخصوصية
مضافا الى ان عدم جواز التوكيل يوجب العسر والحرج لانه ايضا من الامور العامة البلوى وما هو كذلك
يجوز فيه التوكيل ويتضح ذلك في باب الوكالة ولو تعذر الحاكم ووكيله خصوصا وعموما فالظاهر ان القرعة
لعدول المسلمين بل المؤمنين ان تم في باب الولايات ولدخوله تحت الاعانة على البر وباب
الحسبة وللاستلزام جوازه التعطيل مع ان مشروعية القرعة لاجله وبقي البحث في امرين احدهما
في لزوم القرعة وجوازه وفيه مقامان احدهما ان القرعة هل هي عزيمة لا يجوز تركها او هي رخصة
لا ريب ان موارد القرعة على صنفين احدهما ما لم يكن هناك طريق شرعي وكان من المشكلات فما كان فيه

غير مخرج فليس فيه عزيمة ولو ورد في النص ايضا فالظاهر الاستحباب حيث ان المراد الترجيح لا الاقتراع فافي رواية
مروان بن مسلم عن ابي عبد الله ع في عتق ابي جعفر ع ثلث عبيده وتحويل الى القرعة اذ الثلث كلي متواطئ فتكون
الصدق للافراد ومقتضاه التخيير كما في نظائره من الوصايا والمنجزات وان افتى به جماعة من الاصحاب
ايضا في المقام لكن وجوبه محل نظر لا وجه والا صح او محمول على كون الثلث معينا واقعا ومن قبيل الاشتباه
ظاهرا وذلك بما لا مخرج له يجب القرعة واما لو كان من المشكلات فالاقوى لزوم القرعة وانها عزيمة
نظرا الى ما مر من النصوص فانها قريبة من الصراحة في لزوم اعمال القرعة مع ان التوصل الى الواقع
في اجراء الاحكام لازم ومقدمة للاتيان بالمامور به لا الالزام العمل بها اذ الغرض انه غير مختلف بعض
الاخبار وانه مما يفصح عن الواقع او مفيد لما اراد الله ثبوته فعدم اعماله بعيد فضلا في حكم الله وفيه ايضا
قطعا مضافا الى ان مع تركها يلزم احد الامرين اما ترك الحكم والافتاء ولازمه الهرج والمرج والتعطيل
وهو من اقبح الفساد ويستلزم تلف الاموال والنفوس وضياع الحقوق واما التحكم على احد الاحتمالين
تشهيا وهو قول بما لم يعلم ولا امام عليه دليل وهو موجب الخطأ الناشئ من الترجيح من دون مرجح او ترجيح
المرجوح والفساد المترتب عليه من لزوم التهمة على الحاكم واثارة الفتنة لانه قضاء بغير حجة وبينة وداخل
تحت النواهي في الكتاب والسنة فلا مناص عن لزوم العمل به مع ان التخيير ونحو ذلك لا يجري في بعض
المقامات لتعقله كما لو كان حق تخيير المتنازعين اثارة فتنة ومفسدة ونحو ذلك لمن تدبر طرفي وتأملهما
ان بعد اعمال القرعة يجب العمل بها فلا يستفيض بعد ذلك الامر العلم بالمخالفة للواقع يعني انكشافه
بعد ذلك بعلم او لو تحقق مثل ذلك او لا يجب بل يجوز ترك العمل بها وهذا المقام يتضح بما مر ذكره
سابقا فنقول ان لم يكن اصل العمل لازما كما في ثلث العبيد ونظائره فان عمل فيه بالقرعة فالاصل
بقاء التخيير وعدم التعيين مع احتمال ان يقال ان بعد تفويض الامر الى احد ودلالة النص على خروج سهمه
المحق بتغيره ح ابطال الحق ويمكن دفعه بان الخارج كونه محقا في هذا المقام لا ينافي كون غيره محقا ايضا
من افراد الكلي المتواطئ مع ان شموله للمقام لا يلزم منه اصل الاعمال مشكل ودعوى ان المخالفة
ح نقض لعهد الله وهو حرام اذا الغرض ان الشارع يفوض امره الى الشرع ويجعله الحكم في ذلك الى
الله وحكم الله لا ينقض ولا ريب ان في مثل هذا المقام يكره كراهة شديدة وفي التحريم نظر واما
فيما يجب اعماله فظاهر النصوص المتقدمة كافية للزوم ترتيب الآثار عليها بعد اعمالها وهي المجمع
ان ظاهر اصحابنا الاجماع نعم في صحيحة الروانية رضا المتقاسمين بعد القرعة وهو مسئلة اخرى
ولان وجوب الاعمال ليس الا للزوم ترتيب الآثار والا فلا وجه للزوم اصلا مضافا الى انه
لو لم يترتب مقتضاها فاما ان يترك الواقعة بلا حكم ولا فلا وجه للزوم اصلا مضافا

١٠٧ الى انه لو لم يؤمن بمقتضاها فاما ان يترك الواقعة بلا حكم لزم التعطيل المحرم وان افتى بخلاف ما اخرجته
القرعة لزم ترجيح المرجوح وان اعيدت القرعة مرة ثانية عاد الكلام السابق وترجيح العمل بالثاني
على العمل بالاول فاسد ومع تعين العمل عام بعد اجماله ومع قطع النظر عن الروايات لساقطة من الدلالة على
العمل بعد الاجمال انما يكفينا عن مؤنة الاستدلال لا دلالة الدليل ما قال ومن البينها في باب كيفية
القرعة والذي يقتضيه النظر انه لا ريب في ان المراد بجواز القرعة المشروعة العمل المعهود المتعارف
الذي تمتاز به الحقوق ويكشف به عن الواقع او يتعين الامور وكلما يحصل به هذا الامر يصدق
عليه انه قرعة فيشمله الاطلاقات ويجزي به والاصل عدم شرطية شيء آخر ولا اجمال في معناه حتى يلزم
الاخذ بالمتيقن في موارد الشك كما في العبادة المجملة في وجه وقد ورد في كتاب العزيز بالقاء
الاقلام وفي النصوص بالكتابة على السهام وبالخواتيم من الشركاء او من حاكم وغيره وبالكتابة
على الرقاع وبالنوى وغير ذلك ومن تتبع كلمة الاصحاب في الموارد التي يعدونها في القرعة
يطلع على تفاصيل كيفيتها ونذكر من احكامها جملة مما تضمنته النصوص فنقول ان الظاهر
اعتبار تفويض الامر الى الله تعالى في صحة القرعة بمعنى ان يوطن المقارعون انفسهم على تسليم الامر
الى الله [illegible] حتى يكشف الحق فلو اتفق ذلك منهم بمجرد تجربة او من دون التفات الى الله تعالى
بطلب البيان فلا عبرة بذلك ويدل على ذلك التقييد في النصوص المأخوذ في الروايات
وصرح ببعض ذلك في [illegible] جواب الطيار كما عرفت والظاهر وجوب هذا التوكيل والتفويض
على اهل المقارعة عند تعين المقارعة القرعة مقدمة للواجب فان امتنعوا عن ذلك
اجبروا على اعمالها ويكفي كاشفا عن التفويض اخبارهم عن انفسهم بذلك ولا يسمع بعد القرعة
دعوى احدهم انه كان قصده التجربة عملا باطلاق النص والفتوى واستصحابا للحكم السابق
نعم لو لم يكن هناك مدع آخر يفوضه [illegible] بينه حلفا ان يقرع مرة ثانية وثالثة ويجب عليه فيما بينه وبين
الله اختيار الواقع والظاهر اشتراط الدعاء ايضا للمأثور في رواية يونس من انه كلما وقعت القرعة [illegible]
وظاهرها شرطيته ولو قلنا بالاجمال في معنى القرعة يجيء الشرطية على القاعدة في وجه ويصححه الفضيل
في المسجع المشتمل على الدعاء المخصوص الظاهرة في بيان اصل الكيفية ولكن الظاهر عدم القول بالفرق بعد
ثبوت الوجوب وصحيحة البصري في تعارض البينتين المشتملة على استمرار العمل بالدعاء المخصوص
ومن المستبعد الاستمرار من دون شرطية والظاهر عدم الفرق بينه وبين غيره والاجود عدم اعتبار
الدعاء المخصوص ومن المستبعد الاستمرار من دون شرطية والظاهر عدم الفرق بينه وبين غيره
والاجود عدم اعتبار الدعاء المخصوص لاختلاف النصوص وبعد التخيير بل الظاهر عدم الدعاء

الدعاء بما يناسب موارد القرعة ولو اقتصر على ما في صحيحة الفضيل الى قوم لم يختلفون ثم يطلب من الله
بيان الواقع في ذلك المورد وما في صحيحة البصري لو كان الشارع في الحقوق لكان احوط ويستحب حضور
جماعة من المسلمين لما في رواية ثعلبة ويستحب دعائهم وطلبهم من الله تعالى اظهار الواقع للمرسلة [illegible]
ولا يكفي دعائهم بلفظ الاطلاق ويعتبر في القرعة احضار الواقع الامرا [illegible] فيجب حكم الشرع في اصحاب السهام
حتى يعلم بالقرعة ويخرج ما هو الواقع فمن احتمل احتمال خارج عن ارباب الدعوى فلا بد من جعل سهم
له لذلك المحتمل الخارج القابل للحكم عليه شرعا وقد دل على ذلك كلام زرارة في جواب الطيار مع وضوح
وجهه في حد ذاته وفي استحباب استقبال القبلة وجه قوي خصوصا لو اد [illegible] هنا وقت تفويض الامر
الى الله او انتهائه من عموم استحباب القبلة عند الدعاء والدعاء مندوب هنا بالخصوص فكذا
الاستقبال ومن ذلك يعلم وجه اشتراط الطهارة او استحبابها بعد ثبوت الدعاء وكذا في رجحان
كونها في مكان شريف كمسجد ومشهد ويجوز ذلك في زمان كذلك كيوم الجمعة والاعياد وهل يشترط
فيه قصد التقرب لانه مأمور به والاصل فيه ان يكون عبادة كما سيجيء ولظاهر الامر بالتفويض الى
ولما يظهر من استحباب الدعاء ويجوز ذلك من الامور ومن عظم شأنها وكثرة الاعتناء بها وهو مما
يؤيد كونه عبادة او لا عملا بالاطلاق وصدق الاسم بدون النية وكونها من الاسباب التي جعلت
للاثبات فلا يشترط فيه قصد التقرب وجهان لا يبعد اعتبار قصد التقرب استحبابا فيه بالخصوص
وان لم نأخذه شرطا في صحته ولو قيل بالشرطية ايضا لم يكن بعيدا وفي صحيحة الفضيل اشتراط السهمين
المقصودين في سهام جميعه والجهالة السهام ولكن ظاهر الاصحاب في المقامات عدم اعتبار ذلك المجموع
بل يكتفون بكتابة نفسها السهمين او السهام المقصودة فاما الاقتصار في ذلك على مورده ومن
او الحمل على الندب ولكل وجه وان كان الثاني اوجه حملا على المتعارف عند الفقهاء والاقرار بما
بالكتابة على الرقاع والاقتصار عليه اجود وظهر في ذلك طريقان معروفان ذكرهما في باب القسمة
من اخراج اسم الشركاء على السهام او السهم على اسماء الشركاء ومن اراد التفصيل فليقف على ذلك
في محله وفي اعتبار جعل الرقاع في [illegible] من شمع او طين كما ادعى انه الاشهر من طريقة الفقهاء ولان
لانه الاضبط والابعد عن [illegible] الخالصة عن الريبة او عدمه عملا بالاطلاق وخلو اغلب الاخبار
عنه وجهان اقربهما الثاني هذا هو الكلام فيما يمكن جعله بعنوان الضابط في الباب والا
فالكلام في تفاصيل الجزئيات لا يقف على حد فعليك بالتتبع التام في كل مقام وما ذكرناه
خلاصة من كلامهم وسبيل الى الوصول بغاية مرامهم هذا تمام الكلام في المشتركات العامة
عنا وبين ما يتعلق بالعبادات وبالله التوفيق
الاصل في كل مأمور به ان

ان يكون عبارة مفتقرة الى قصد التقرب صادرة من مباشر بعينه غير ملحقة بفعل غيره نظرا الى ان تعلق
الوجوب يقتضي لزوم الامتثال والخروج عن العهدة منه وامن العقاب فيه باتيانه مع قصد التقرب
الى المولى لحصول الجزم بالبرائة من التكليف بخلاف ما لو اتى به بدون قصد التقرب او اتى به شخص اخر فيقع
الشك في سقوط الواجب عن الذمة وعدمه والاستصحاب يقتضي بالبقاء الا ان يعلم الخروج مضافا الى
المتبادر من اللفظ في العرف ايضا ذلك فان ظاهر تعلق الطلب لزوم صدور الفعل عن المخاطب لانه المامور
بالاتيان به فيكون قيدا ومنه يعلم المباشرة ونرى ان اهل العرف يذمون من يجيز قصد امر المولى
بل لا يفهمون من خطاب بالفعل الا الاتيان امتثالا للامر لا يقال ان الغالب في العرف عدم تعلق قصد
عن غير المخاطب وعدم وجوده ثم في ذلك فكيف يدعى اقتضاء العرف المباشر لانا نقول لا يخفى على
من لاحظ بعين البصيرة ان ذلك للقرائن الخاصة في المقامات بعلاقة كون المامور به في العرف توصليا
يقصد حصوله في الخارج كيف كان ونحن لا نعتبر الاجماع بخصوص المخاطب مثلا لجعلونه مورد الذم اذا
اتفق مقام لم يقم قرينة على الارادة مطلقا لانهم يحكمون من ظاهر الخطاب بالمباشرة ولا ينافي ما ذكرنا
ما ذكره الفقهاء في باب الاجارة ونحوها من اعطاء الاجير العمل لغيره من متعلقاته وسعته ما لم يشترط
المباشرة اذ لعل ذلك من جهة جريان العادة في الاعمال والاطلاقات على ذلك كما حققناه ذلك في باب
الاجارة ولو فرض من عمل لم يجر العادة اعطائه غير الاجير وكان مورد للشك في الجواز والعدم فلا
فتويهم بجواز التسليم الى الغير للاطلاق وذلك واضح نعم يحتج الشيخ الوحيد ... ان المباشرة
لا بد من مقتضاه عدم لزوم ما لم يرد لعلها دليل من خارج والاوفق اعطاء التامل حقه حتى يتضح
الامر فان الامر يحمل على ... وتحتها امر الفتاد ويؤيد ما ذكرناه اقتضاء اللغة ... فان
ملاحظة معروات الامر بصيغة من هيئته ومادة قاضية باعتبار المباشرة وما يتوهم من اعتبار
اعتبار قصد التقرب يندفع بان ظاهره في اللغة استحقاق تاركه العقاب والاتي بالمامور به على
قصد الطاعة وان لم يكن تاركا حقيقة لكن يعد تاركا حكما وينهم العقلاء باعتبار فهم العقل
ان الاتم في الترك الحقيقي لعدم الاطاعة فكذلك في الترك الحكمي والقاعدة الشرعية ايضا على كون
المامور به عبادة مؤسسة مضافا الى الاصل النقل والعقل ولها وجوه منها قوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة ان الاية دلت على ان المكلفين ما امروا
بشيء من الاشياء على ما هو مقتضى منه في المتعلق فانه من باب الحصر الا لاجل العبادة محضة فغاية
الاوامر كلها على العبادة مع الاخلاص في الدين اي في القصد فانه المتبادر في المقام فيحصل
من هذه الاية كبرى كلية يندرج تحتها كل ما هو مشكوك في كونه عبادة وهو المدعى ودعوى

ودعوى ان الضمير في امروا مجمل لم يتعين المراد منه وهو حقيقة في الثلثة وما فوق ولم يعلم شموله
لاطائفة من المكلفين مدفوع برجوع الضمير الى اهل الكتاب كما يظهر من صدر الاية كما ان المكلف
بان ثبوته في المشركين واهل الكتاب لا يقتضي ثبوته عندنا مدفوع من وجوه احدها ان الاصل
عدم النسخ ومجرد العلم الاجمالي بوجود المنسوخات لا يوجب عدم جريان الاصل في ذلك اذا
لم يثبت النسخ في الحكم الخاص فالاصل عدمه ولم نعلم بوجود المنسوخ اجمالا بين المشكوكات حتى يصير
الشك فيها دائرا متعارضا بمثله والمناقشات في هذه المقدمات واضحة الرد لا يعتني بها وثانيها
الاستصحاب لا بمعنى استصحاب كل الحكم حتى لا يبقى العموم ولا في خصوص المشكوك حتى يمنع بمنع وجوده
في الشرايع السابقة ولا في كل شيء وكل خطاب حتى تجاب بالقطع بوجود ما ليس بتعبد في شريعتهم
بل المراد استصحاب لزوم العمل بالقاعدة المستفادة من الاية بمعنى ان الاية لما افادت ان كل
اوامرهم للتعبد مع علمنا بوجود التوصليات عندهم وارادة التخصيص عن ذلك بعيد جدا فيفهم
من الاية ارادة كون الضابط عندهم ذلك بمعنى ان اهل الكتاب كانوا بانين على حمل كل امر
ورد عليهم بالتعبد وجوبا والاصل بقاء حكم هذه القاعدة وعدم ارتفاعها بما يدل على خلافها فيها
وثالثها انه مع قطع النظر عن ذلك كله نقول ان العرف لا يفهم من ذكر هذه الاية الشريفة
الا كون شريعتنا مثل شريعتهم في ذلك وليس المقصود من نزول هذه الاية والاخبار عن طريقة
اهل الكتاب في هذا المقام غرضا الا الارادة كون شريعتنا مثلهم في ذلك وذلك واضح ورابعها ان
قوله تعالى بعد ذلك وذلك دين القيمة يدل على ارادة استمرار هذه الطريقة ولزوم الاخذ بها
والبناء على التعبد في الاوامر وهو المطلوب والمدفع الايراد من اصله وتحقيق انه لو كان المراد بالاية منع
الامر الى في الاوامر سوى التعبد والاخلاص لكان هذا موافقا لمذهب الاشاعرة المنكرين للحسن
والقبح عقلا والمثبتين لهما شرعا لاستلزامه كون التعبد والاخلاص غاية للاوامر غاية لها مع
ان الحق ان الاوامر تابعة لحسن الذاتي وليس لمحض التعبد وهذا الكلام فاسد لكونه مساق
الاية الانحصار في التعبد والاخلاص في مقابلة الشرك والكفر يعني الامر تعلق لاجل العبادة
مع التوحيد ودون الشرك والكفر يعني ان الامر تعلق لاجل العبادة مع التوحيد ونفي الشرك
لا انه تعلق لمحض التعبد لا لحسن الداعي اليه مضافا الى ان غاية ما يستفاد من ذلك ان الاوامر
للتعبد وذلك واضح لا يستلزم كون التعبد لمحض الامر لامكان اجتماع كونها للتعبد مع كون المامور به
فيه لحسن ذاتي موجب للتعبد به وتعلق به الامر ايضا لغاية التعبد فانحصار الاوامر في التعبديات
لا يدل على عدم الصفات الكامنة الداعية لصدور الاوامر الدالة على خصوصيات كما غفل

واصح ونحو ذلك من جهة انها اعم من كونها عبادة فيلزم من ذلك تقديم مقتضى هذه الاوامر
لها مشتركة لا عمومية عن العبادة على عموم الاية في اثبات الاختصاص لما قررناه من ان ليس خصوص
الاوامر اعم التعبد لما تقريب ما ذكرنا ظهر انها ايضا تفيد التعبدية لغة وعرفا ولو سلم الاعمية
فلا ريب في ورود عموم الاية عليها مرفا وتقييدها لذلك كله اذ لا ريب اذا المولى اذا امر
عبده بالعام مرة بحسب الزمان مثلا فانه بالجواز في اي زمان كان ثم بعد ذلك في كل ما امر
به هذه الاوامر انما هو يوم الجمعة فلا ريب في تقديم هذه العام على تلك الخصوصيات المفيدة
للاطلاق مقدمة وما قد ورد على الاية الشريفة بان جعل اللام للغاية حتى يفيد انحصار الامر في التعبد
غير ممكن لان قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة معطوف على كلمة ليعبدوا فيلزم ان يكون معناه
ما امروا الا للعبادة ولاقامة الصلوة ولايتاء الزكوة وهما داخلان تحت في العبادة فلا وجه للعطف
مع انه يلزم كون الاوامر محصورة لاقامة الصلوة والزكوة وجعلهما غاية لكافة الاوامر غير معقول
فلا بد من صرفه عن ظاهره وجعل اللام بمعنى الباء وارادة انهم ما امروا الا بان يعبدوا الله ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة فخرج ما الاية عن الدلالة وهو مدفوع بانه ذكر بعض افراد المعطوف عليه
وعبارة اخرى عطف الخاص على العام لمزيد الخصوصية والاهتمام لا مانع منه وذكر هذه الثلثة في
مقام الغاية لا يستلزم الانحصار بحمل واحدة حتى لا يكون له معنى بل لان الحصر على المجموع فيصير المعنى
ان الاوامر غايتها هذه الثلثة وحيث ان الاخيران داخلان في التعبد فينحصر الغاية فيه بالمآل وان
نقدنا عن ظاهره ذلك مع انه يجعل اللام بمعنى الباء ايضا يوجب ما ذكر من المحذور اذ الامر بالعبادة
شامل للصلوة والزكوة فلا وجه لذكرهما مضافا الى ان ذلك ايضا مثبت للمدعى اذ معناه ان
المامور به ثلثة امور وكلها تعبديات فليس ما امور به غير العبادة مع انه لا ابد ان يراد بالعبادة المامور بها
الاعمال التي يتعبد بها والا فالامر بالعبادة من دون ما يتعبد به غير معقول ولا يمكن ان يكون ذلك
الصلوة والزكوة لظاهر المغايرة فيصير المعنى ليس المامور به الا امور يتعبد بها والصلوة والزكوة
وهو عين المدعى اذ ليس المقصود عدم كون المامور به توصليا وهو مفاد هذا الحصر الا ما خرج
بالدليل وقد ورد ايضا بان الحصر انما هو في الاخلاص وعدم الشرك لا في جهة التعبدية والتوصلية
بمعنى ان المراد لم يتعلق بهم امر الا للعبادة مع الاخلاص دون الشرك لا انه لم يتعلق امر توصلي وقد نيف فيه
بانه لو كان هناك امر توصلي فلازمه جواز الاتيان به ولو مع عدم الاخلاص مع ان المقصود الحصول كيف كان
والمفروض ان الاية نفت ذلك وحصرت الامر في طلب الاخلاص وهو مناف لوجود الامر التوصلي
بظاهره ثم تدقيق ان القطع بوجود التوصليات بالاجماع والضرورة يمنع العمل بهذه الاية فالحصر

الحصر ليس مطلقا او مخصص بغير التوصليات وكلاهما لا يمكن المصير اليهما لان سياق الاية الحصر المطلق
ولا يمكن جعل ذلك امثاله فان اخراج التوصليات تخصيص للاكثر وهو مستهجن فلا بد من حمل كلمة
ليعبدوا على التعبد بالمعنى الاعم اي سواء كان بلا واسطة ام معها فالتوصليات ايضا داخلة فيه فيخرج
عن الدلالة والجواب عن ذلك بمنع كون ذلك تخصيصا وانما هو تقييد يجوز وان كان الخارج
اكثر من الداخل مضافا الى ان حمل بعيد وعلى هذا المفروض ما في سياق الاية مما فات واخرج بعيد عن الفهم
غاية البعد مضافا لقوله تعالى مخلصين له الدين كلا فانه يحمل ذلك على معناه واخراج التوصليات
بالتقييد او كونه التخصيص هنا مبنيا على الانواع دون الافراد ولعله موضوعا ليس باقل من التوصلية
اولى والبقية مع انه الظاهر من الاية بحسب السياق وهذا البحث مجال واسع ومنها قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم بتقريب ان الاطاعة اتيان المامور به على قصد الاطاعة والانقياد
وذلك واضح واجب بمنطوق الاية فكل امر صدر من الشرع يجب فيه الاطاعة بمعنى الاخلاص وهو
المدعى ويمكن ان الاطاعة معناه الاتيان بالمامور به في الجملة لا بمعنى الاتيان بالاخلاص بل
عند العرف والذي يقتضيه السليم كان القول بان الاطاعة الاتيان به على وجه ان يتعبد والقصد به
وان توصليا فتوصليا ساقط جدا نظرا الى ان المراد ليس التمسك بهيئة الامر في اثبات ذلك حتى
يرد انه معلق على معلومية حال الامر بل الاستدلال انما هو بمادة الاطاعة وهي متعلقة للتعبد
بظاهرها بمعنى ان الامر وان كان اعم لكن قوله اطيعوا الاطاعة يفيد قصد الامتثال في
الحقيقة فان مادة الاطاعة هل هي الاتيان بالاخلاص ام لا لا ريب ان الظاهر الاول فيكون
الامر بالاطاعة على هذا الفرض مثبت بوجوب الاخلاص فلا وجه للتزييف بالتعبد والتوصل
وهذا ايضا مما يأتي ثم تقع وعنا من المعاملات فاما اللزوم ان اوفوا بالعقود معناه العمل
بمقتضاها ان لازما فلازما وان جائزا فجائزا كما ذكروا العلامة في احد وجهيه والمراد العمل بمقتضاها
وانما يفيد اللزوم ويتحقق ان مادة الوفاء معناه الابقاء فاذا امر بها فهو امر باللزوم والابقاء
على ما هو عليه فحينئذ وكل فيما نحن فيه هو ما كان معنى الاطاعة الانقياد والتعبد عند العرف
فالامر به امر بالاخلاص في كل امر وهو المدعى وخروج النواهي عن ذلك لا يضر قادح لو سلم خصوص
الامتثال بها والترك لقيام الدليل عليه ولا يلزم خروج الاكثر لقلة النواهي وجنب الاوامر
ولو حمل اطيعوا على الاخلاص خلاف ظاهره لا يلزم حمله على القدر المشترك بين التعبد والتوصل الا
مطلقا لوجود المجاز القريب وهو التصرف في الهيئة وارادة قصد التقريب من المادة اعم من
الوجوب والندب فيكون العمل الاوامر اما في النواهي والحاصل لا دليل على ان كتاب

خلاف الظاهر هنا ايضا كما ان معارضة الاوامر الخاصة مع عمومها ايضا لانها ايضا ظاهرة في التعبد
ومع تسليم الاجمال فعموم الاية واردة عليها كما مر نظيره وتحقيقه في الاية السابقة نعم يمكن ان
يقال ان هذا على فرض تماميته يثبت وجوب قصد التقرب مستقلا لا اشتراطا والمدعى اثبات كون
المامور به مفتقرا الى قصد التقرب ويدفع بانه متى ما ثبت الوجوب يثبت الشرطية بعدم القول
بالفصل وما نقل عن بعض غير محقق او غير قادح ومنها الاخبار كالاخبار الاتية ولكل امرء ما نوى
وانما الاعمال بالنيات بتقريب ان نفي العمل من دون نية التقرب نفي الصحة فلا يترتب عليه الاثر
من سقوط الامر وهو معنى الشرطية وبذلك يثبت انه عبادة ولو حمل على نفي الذات فيدل على الكل
من دون اشكال وكذا لو حمل على نفي الثواب ونفي ارتفاع العقاب ثم يرد على ارادة نفي الذات ان
العمل ليس بمعنى شرعي فقد نرى ان العمل يتحقق من نية الاخلاص فلا وجه لنفي الذات او ان يراد
من النية القصد والشعور فمع انه ليس حقيقة الشرعية والفاعل المختار وليس الغرض تنقيح وجوه الرواية
ودعوى الاجمال كما صدر عن بعضهم ساقطة جدا اذ نفي الصحة اقرب المجازات بل يمكن دعوى
انه لا ينساق الى الذهن من هذه التراكيب الا ذلك ومجرد الاستعمال في بعض المقامات في نفي الكمال
غير قادح ومما يرد ان الاعمال التوسلية تصح من دون قصد التقرب فلا بد من ذلك التزام تخصيص
الاكثر وهو قبيح فلا بد اما من الحمل على نفي الثواب او نفي الكمال او ارادة العبادة من العمل فلا ينفع
في مقام الاستدلال فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما مر مع ان نوع العبادة ليس اقل من نوع
التوصل منافا فانا الى مثل هذه التخصيص غير مستهجن والحمل على تلك المجازات ابعد من ذلك
بعد التامل التام وهذا المقدار من التنقيح كاف في التمسك من الرواية على ما نقول طريقة الفقها
خلفا وسلفا الاستدلال في العبادات على اشتراط النية بهذه الروايات يكشف عن كونها دالة
على هذا المعنى فان علمهم جابر بالدلالة كما انه جابر للسند وتحقيقه ليس من وظايف المقام
والاشارة اليه اجمالا ان علمهم اما يجعل كاشفا عن وجود قرينة مفهمة او معينة او يجوز ذلك.
واما لان المناط في فهم الخطابات على الظنون وعمل الاصحاب منشأ وافادتهم من اقوى الامور
المحصلة للظن بالموضوع المستنبطة معنى التركيب وتنقيح البحث يحتاج الى الخطاب والكلام فيه في
الاصول ومثل هذه الشبهة لا يعتنى بها في مقابلة ما ذكرنا فتدبر وقد اتضح من ذلك اشتراط النية
في كل مامور به الا ان يعلم الخلاف اذا عرفت ان كل عبادة مشروطة بالنية فلها مباحث
سارية في ابواب العبادات قد بلغنا الكلام فيها شرحا على رفع التحي بالحياض المشتهرة في باب
الطهارات والصلوة والحج هنا المباحث مشتركة في الكل يجعل فانوا ناكلها كسا بر مباحث

مباحث الكتاب ومن اراد البحث عن الخصوصيات فليرجع الى كلمة الاصحاب عليها في حقيقته كل باب
فنقول ان ههنا مباحث عديدة احدها ان النية ليس المراد بها صدور الفعل اذ لا تصدر من المختار
عمل الا بقصد وشعور الى الفعل بل المراد من النية المامور بها المعتبرة في العمل انما هو قصد الاخلاص
والعبودية والتقرب لكن البحث في ان ذلك هو الداعي او الاخطار بالبال بمعنى ان العبادة يعتبر فيها
ان يتخيل المكلف في ذهنه اني افعل هذا الفعل امتثالا تقربا الى الله تعالى وبقصد هذا الامر ولا يحتاج
الى هذا التصور الذهني بل كون الداعي الى ذلك الفعل قصد التقرب كاف في ذلك وهذا هو النزاع
المعروف في كلامهم وعبارات قدماء الاصحاب وتعريفاتهم من المقارنة والاستدامة الحكمية
ونحو ذلك كلها مبنية على الاخطار بالبال لكن جماعة من المتاخرين ممن قاربنا بنوا على كفاية الداعي
وهو الحجة فنقول ان الوجدان والعيان يحكم بعدم صدور الفعل من الفاعل المختار الا بعد
قصده والميل الى العمل وهو الغاية التي يحصل الفعل لاجلها ولا يلزم خطورها بالبال في كل حال الغفلة
الواردات الضيقة وكثرة السهو وشئون الغفلة كما عليه المدار وهو المشاهد في الافعال والعادات
ومن المعلوم ان نية العبادة المامور بها هو جعل المكلف ذلك الداعي اطاعة المولى وحصول
القرب والزلفى وطلب الاجر من الدواعي وان كان حصوله اشكل الامور في العبادات
لكونه خلاف مقتضى النفس المجبولة في العبادات ولكن الاخطار بالقلب حال الشروع او في
الجميع غير مستلزم لحصوله ولا كاشف عن حصوله كما ان اخطار غيره بالبال ولو في جميع الاحوال
لا يقدح في ثبوته والوجه فيه ان منبع الدواعي انما هو الاذعان للقلب السامع باجل بها دعوته
الى دار النعيم الموجب لصدور الاطاعة لتلك الغاية وما يعرف دعوة الشيطان الى الجحيم
البلغ على الاتيان بفعل غير الرحمن وهما امران سريان كما يشهد به الخبر المعروف ان الرياء
اخفى من دبيب النملة وخفاؤها يستلزم خفاء مقابلها ايضا وذلك لوجود الالواح الخالية
المنتقشة فيها صور المدركات الحسية والمنتزعات الذهنية تحت حاكم القلب شاغلة عن حقيقتها
وبروز المستكن فيها فمع صرف التسويل والتدليس فيها بين الحرص على الاتيان ما هو الكامل
في نقطة القلب فتارة يتخيل التقرب الى الله تعالى بالخيال والهواجس ولم يعرف بشيء الخاطر
يحتاج الى الوسواس وثالثة يتوهم الصدور من غير شعور وانما الناقد والجاهد الخبير يطلع على الدواعي
والخلف بالاطراد والتخلف بمزاولة الاعمال ومراقبة الاحوال بحسب الخلوة والحضور والازمنة
والامكنة فان اورث غرض نفسه الاخلاص فنعم المعزو المناص ولا يضر عدم الشعور عند الشروع
بعد لكونه في الملك كالروح في الجسد وهو المراد من التدليس بالنية فحاصل ما يقال ان دواعي العمل

عن نظر الفؤاد والتفاته الى الصدق والسداد وقد علم ان الداعي امر واقعي وليس مجرد الخيال والاخطار
بالبال بل الحق امتناع ذلك بعد التشريع في الاقوال والافعال لعدم صدورها الا عن تصور وشعور
وادراك وحضور كالعبد المشتغل بالسؤال والجواب القائم مقام الخطاب بين يدي المولى
بانواع الخوف والرجاء بحيث لا يلتفت الى الغاية المقصودة اصلا وان كان بعد مراجعة القلب يعرف
الداعي اليه والغرض منه وذلك الامر يحتجب بصور الاعمال والاقوال المخطرة بالبال وان كان بعد مراجعة
القلب يعرف الداعي اليه التفاتا الى لوح الخيال وينكشف بعروض المنافيات وتبدل الاوقات فهذا
لو وجد دام حقيقة كالروح في البدن ولو حصل الذهول المخطور بعدم جعل الدخول ما لم ينشأ الثاني
من الطرف المقابل ولا يعتريه تخالف بين الخطرة والذهول وهكذا الكلام في كل عمل مع غايته المقصودة
في بدايته وعليه طريقة الانقياد في امر المعاش والمعاد وليس بعيدا الادلة في النية الا هذه الطريقة لصدق
الامتثال بقصد الافعال للداعي معين وان لم يخطر بالبال وهذه المسئلة في تحقيق معنى الداعي والنية
قد اشتبهت على كثير من الناظرين في المقام لكثرة تشويش العبائر والتعبيرات في بيان المدعى وتعبارة تحقيق
الداعي عبارة عن كون القوة العاقلة المدركة التي تلاحظ الاغراض وتبعث لسببه عن الاتيان
بمقتضياته ولما بها مبانية على عزم التقرب والزلفى في اتيان العبادة على عزم خاص والاخطار بالبال عبارة
عن استحضار هذا العلم ايضا في القلب حتى والزلفى في اتيان العبادة على عزم خاص والاخطار بالبال
عبارة عن استحضار هذا العلم ايضا في القلب حتى يحصل العلم بهذا العلم عند العمل ولم يعلم من ادلة النية
اعتبار ذلك لانه خلاف ما جرت عليه عادة الناس في اعمالهم فانا لم نجد احدا عند اشتغاله بالاعمال الا وهو لا
ان يتصور في ذهنه اني اشتري هذا الاعيالي لياكلوا ويلبسوا من الم الجوع والبرد ذمتي من وجوب
الانفاق مع انه لو سئل عن الداعي الى شرائه لاجاب ان السبب هذه لا بشئ امر فقد برا عيلا وما يكنها
انه لا يلزم التلفظ بالنية في شيء من المقامات لعدم دليل على وجوبه وقد عرفت ان ادلة النية
عن دالة على ذلك وما ورد في باب الحج من التلفظ عند المناسك كقوله اللهم اني اريد الحج
وذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية فاما هو لا تم خارجي دال عليه الدليل المستحب كما هو لفظ
وهو امر زائد على حقيقة النية المبحوث عنها ومن هنا يعلم ان التلفظ مجاف باب العبادات ما لم
يقم عليه دليل موجب للتشريع لو اتى به بقصد الاستحباب ويدعه مع مطلع واما الاخطار بالبال
فقد عرفت انه قد اعتبره جماعة من الفقهاء فان ارادوا استحضار الاذهان السليمة والمجاهدات
فاللازم اعتبار امر بناء يبتني عليه الحكم ويتصف العمل بالصحة والفساد معه وهو الاخطار بالبال
فيكون معنى كلامهم انه مع كون الداعي التقرب لا بد من تصرفه حضوره ايضا حتى يتم عن الثواب

الثواب ويتضح من بعده لان مجرد الاختيار نية وان لم يكن المخطر بالبال هو الداعي والفعل بعنوانه
لادلة النية وهذا وجه منه مع انه يمكن ايضا ان يتحقق ان ما ورد في باب الحج وغيره من الروايات في كيفية
القصد والتشريع في العبادة ايضا يرشد الى استحضار الداعي عند العمل مضافا الى انه الصحيح في المميز
بين العبادة وغيرها فالاهتمام بشانهما انسب بحيث مضافا الى الاجماع المحكي عن المنتهى في الصلوة ورواية
العلل في وقت رفع اليدين في التكبيرات احضار النية واقبال القلب على ما قال وقصد ولا ريب ان
ملاحظة هذه الوجوه مع فتوى اساطين الاصحاب مما يؤيد اعتبار الاخطار بعدا وهو احوط ان
لم يكن معتمدا اصلح بل اقوى ومما قلنا انه على القول بالداعي لا ريب ان استدامته حقيقته
والعمل متلبس به من ابتدائه الى الان يتبدل الداعي بداع اخر كعروض قصد الرياء ونحوه وذلك
كلام اخر والمراد ان الداعي موجود دائما حقيقة ولا يمكن صدور الفعل من دون داع
لانه احد اجزاء العلة التامة وبانتفائه ينتفي المعلول فهو متقدم حقيقة مقارن الاول
جزء من العمل ووسطه واخره واما على القول بالاخطار واعتباره فقطعا الاصل فيه ايضا اعتبار
دوامه واستمراره لاعتبار تلبس العمل به والعمل اسم للمجموع لكنهم قالوا ان ذلك غير ممكن في جميع
الاطوار لضرورة الذهول في البين اذ ما جعل لرجل من قلبين في جوفه لم يوجبوا ذلك
دائما واعتبروا المقارنة لاول جزء من اجزاء العمل اذ التقدم عليه يكون لغوا والتأخر عنه يوجب
خلو بعض الاجزاء عنه حقيقة وحكما مع ان الظاهر من ادلة النية اعتبارها ابتداء والتلبس بها حال
الفعل واعتبروا الاستمرار الحكمي الى الفراغ والمراد به كما عن جماعة عدم نية تنافيها وفسره الشهيد
في ذكرى بالعزم على مقتضاها بمعنى ان كلما التفت اليه يعزم على ذلك القصد الاول اثباتا
بالمبعود والفرق بينه وبين الاستدامة الفعلية واضحة فلا وجه للورد بانها التزام بالحقيقة والذهول
تظهر فيها للذهول عنه وحيث ان الاخطار على ما ذكرنا مستند الى الوجوه الماضية وهي
لا يقتضي ازيد من اعتباره في اول العمل فيقتصر عليه ويعتبر الاستدامة بعد حصول الشاق كما
عليه الاكثر وهذا هو الاوفق بالقواعد وحيث ان عدم لزوم استمرار الاخطار للعسر والحرج فلا
يعتبر في الاذكار والاعمال المترتبة والتعقيبات ونحو ذلك ويكفي فيها الداعي والخطور اولها
ولا يحتاج في اول كل ذكر من التعقيب الاخطار بالبال قال الشهيد في عد ونحوه الى نية اعمال متصلة في
اولها فلا يحتاج الى تجديد نية وان كان لكل واحد منها بانا لصاحبه كالتعقيب والسيرة قائمة
بذلك وقد جعل جماعة من المتأخرين امثال هذه الاشياء ردا على القائلين بالاخطار المحض
عنه واخرى ودانيها ان بعد اعتبار معنى الاخلاص لا ريب في ان قصد الرياء يمنع ان يكون المقصود

منه التقرب الى عز اسمه تبارك وتعالى التوصل الى الاغراض النفسانية مناف لم يبطل العبادة لانتفاء
شرطها وحكي عن بعض اسقاط الثواب بالرياء لم يوجب له عادة وهو شاذ تمام الكلام في الفرع
ولما عن الريا فالغايات متعددة احدها التعبد لله تع خالصا عن جميع الشوائب والصفات
وثانيها قصد قربه تع والارتباط بالحضرة القدسية ومعنا ما باللسان الواصل بقربية النفس عن
النقايص والادناس وازدياد ترقيها الى معارج مراتب العروج والخلاص عن التعلقات المعنوية
ولا طريق لذلك الا الثبات في طاعة الحضرة الاحدية والى هذا المقام يشير الامام عم بالحق امير المؤمنين
عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوايل جواهر عللها
واذا اعتدل امزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وهذا هو المعنى الذي قصده ارباب
المجاهدة وثالثها كونه تعالى اهلا للعبادة قال الشيخ قده وهو اكمل مراتب الاخلاص واليه اشارة
بقوله ما عبدتك طمعا في جنتك ولا خوفا من نارك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك ورابعها
كون العبد اهلا للخدمة وهو قريب من الثالث وخامسها المالكية تعالى او المملوكية نفسه وهما
قريبان مما مر وسادسها الحياء منه تع وهو عزيز مفقود وفي الخبر استحيوا من الله حق الحياء اعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ومن علي عم في جواب دعبل اليماني انا لا اعبد من لا اراه وهذا
مرتبة اهل اليقين وسابعها المحبة فان المحب يحب محبوبه ولا محبوب الا الله تعالى لانه كل
كمال الخير ومنه وهذه مرتبة المخلصين وثامنها طلب رضاه تع الموجب للنجاة في الدين والدنيا وهذه
مرتبة المخلصين وتاسعها شكر نعمه واستجلابا للمزيد وطلبا لعلو المرتبة وعدم زوال من نعم الله ما انعم عليه
النعم وهذه مرتبة الصالحين والمصلحين وعاشرها فعلها تعظيما وهيبة وانقيادا واجابة وهذه
مرتبة الخاشعين ... فعلها طلبا لعفوه تع ولغفرانه عما وقع من التفريط فيجبره تع وهذه مرتبة
الراغبين والتائبين ... املا حظة الفوز بالثواب والخلاص عن العقاب وهذه مرتبة الاجراء
والناقصين في الرتبة والدنيين في الهمة وهذه الغايات لا باس بقصدها وحكي عن ابن طاوس
البطلان بقصد الاخير وفي الشرح قده ولما غاية الثواب والعقاب فقد قطع الاصحاب بكون
العبادة فاسدة بقصدهما ولعله لمنافاته التعظيم وكونه معاوضة والعبادة غير ذلك وللدعاء
السابق الغاية الثالثة وفيه نظر لزوم الحرج والركيك المنفيين اية ورواية وظواهر ما دل
الغاية الثالثة من الوعد والوعيد المستفاد منه جعلهما غاية وما دل على الدعاء رغبا ورهبا
وخوفا وطمعا وصدق قال لا خسرانا ولا ريب ان التخلص عن هذه الاغراض عزيز الوجود بل لا يناله
الا الاحاد في العباد ولعل مراد الشيخ قصدهما من دون تقرب الى سبيل لا يكون الغرض محض ترتب

المشاقين

وعاشرها

ترتب الثواب والتخلص عن العقاب من دون انبعاث في النفس الى العبادة ولا ريب انه كذلك
فان قصد حصول الجنة من دون ارادة التقرب الى الله عز مجده بل المراد بالقصد التقرب الى الله
للجنة والنار لا مرام وخاصيتهما في احكام الضمائم والمنافيات الطارية في الاثناء لو ضم مملوكا في
النية الى الله لا الاصلي متعددا كان او واحدا فاما ان يجعل المجموع المركب غاية وداعيا الى العمل
او يجعل الخالق اصليا والمخلوق تبعيا او بالعكس او يجعل كلا منهما علة مستقلة فعلى الاول تبطل العبادة
لعدم الاخلاص ولا انحصار في ابتغاء وجه الله تع ولصدق دخول الرياء عليه وسلب كونه لله محضه
وعلى الثاني فالذي يقوى في النظر الصحة لان العلة التامة التقرب الى الخالق وبه يتحقق العمل
مع وجود امر لها الامر ويصدق عليه الاخلاص ولا يصدق عليه الرياء والمتبادر من الحصر بانتفاء
وجه الله كونه السبب المستقل ولا ينافيه التوابع وعلى الثالث يبطل ايضا والوجه يتضح من القسم الاول
وعلى الرابع اشكال من اتيان الفعل للخالق لو فرض عدم غيره ايضا ومن تلاحظهما وتساقطهما لفقد
الاولوية بلا بينة وفوات الاختصاص المذكور في الاية الشريفة وملاحظة النار والجنة مع التقرب
ينقسم بالاقسام السابقة ويجيئ فيه الاشكال الاحكام المذكورة وقد اشرنا الى ذلك في الغايات
ولو نوى اللوازم للعمل كالتبرد ونحوه وتنظيف عن غيره في الوضوء ونحو حد غيره وجهان من ان نيته كعدمه
للزومه للعمل لا محالة ولانه يحصل فيه معنى الاخلاص والحق انقسام ذلك الى الاقسام السابقة في
الكلام ومن هذا الباب ضم ملاحظة العزيمة الى القربة في الطواف والسعي والوقوف
ونحو ذلك ولا يضر بحصول المرتبة عند حضور الناس في اثناء عمله كما لا يضر حضور بعض
الامور بالقلب بطريق الوسواس وحديث النفس وفي النصوص دلالة على ذلك ولو ضم ما ليس
بلازم وليس بمناف كقصد الكون في الجامع الصلوة وقصد الخروج الى السوق مع القربة في الوضوء
ونحو ذلك فان قصد مشروعية العبادة بهذا الشيء المنوي فقد شرع وابطل وان قصد ذلك من
نيته فيمكن القول بالبطلان بمجرد الاشتغال بما لا احتياج اليه والا فيقوى ملاحظة ما مر من الاقسام
والاحكام وان منافيا مسلة الضمايم ما ذكرناه واما المنافي فلو نوى فعلا مقطوعا كخفف ووضوء
او صلوة او نحو ذلك بطل لعدم النية الى المامور به ولا ينفع بعد ذلك اتمامه ولو نوى القطع
في الابتداء بمعنى انه لو نوى العبادة ونوى انه يقطعها ولا يأتي بها فكل في البطلان ويؤول
الى نية المقطوع وكذا لو نوى القاطع ابتداء كما لو نوى في اول الوضوء او الصلوة او نحو
في اثنائهما والوجه واضح مما مر ولو نوى شيئا من ذلك بعد الفراغ من العمل فلا يبطل قولا
واحدا ولو نوى في اثناء العمل الخروج عنه فقول جماعة البطلان وجزم به المحقق ... بالعدم

وكذا لو نوى انه سيخرج فمن المتاخرين من بطل ومن السابقين من لم يبطل ومنهم من تردد ولو ١١٢
شك في انه يخرج ام لا فتردد بعضهم وابطل اخرون وصحح ثالث ومنهم من فرع في هذه الفروع بين
كون النية جزءا او شرطا فالعبادة فصحح او لا فابطل على الاول منهما دون الثاني ولو نوى
القاطع كالحدث والتكلم في الصلوة قول بالبطلان وقول بالتفصيل بين القواطع ولو نوى فعل منافي
من العبادة فابطله في لف وافقه اخرون ونعليق الخروج بامر متيقن الوجود كنية الخروج جعل
ما نصوا عليه والتردد فيه كالتردد فيه ولو علق على مم نصوا على عدم البطلان ولو علق على ممكن
فقول بالبطلان وقول بالصحة وقول بانه ان حصل بطل والا فلا وقول بانه لو علق على مستبعد
الوقوع صح وفي المساوي والراجح بطل هذه صور المنافيات وليس غرضنا من نقل هذه الاقوال
تنقيح هذه المباحث فانا قد استوفينا الكلام فيه بالفروع خصوصا من ارادها فليرجع الى شرح
على النافع والغرض هنا بيان الضابط فنقول ان النية اذا جعلناها الداعي علة غاية لا يعقل
العمل بدونها فما نم لا يلزم كون ذلك التقرب فقد يتقلب الداعي ويبعد ويتم العمل على حاله للزوم
غاية ما في وجود ما المستفاد منا ولنا النية كون الداعي التقرب الى امره فكما انه متى تبدل تغيير كما
بطل لعدم وجود ما اعتبره الشارع غاية فكذلك لو ارتفع اصل الداعي لا يعقل العمل ولا يمكن الاستمرار
عليه فما دام المكلف مستمرا على العمل فالداعي موجود سواء عزم على الخروج او انه يخرج او تردد وفي حصول
المنافي من حينه او بعده او علق على ممكن على او تم او موجود اذ استمراره على القراءة او الفعل مثلا
كاشف عن بقاء الداعي فهذه كلها لغو كالاربيل العلية ولا يقدح في الاستمرار دعوى ان المتبادر من ادلة
النية ما لم يكن ذلك فيه فهم اذ الظاهر منها بقاؤها وقد علمت انه باق قطعا ولم يتبدل كما هو المفروض
ولم ينقطع جزما للدلالة الاثر على مؤثره فالاستدامة الحقيقية موجودة في الداعي وما عداه تخيلات
لا يحتاج الى استصحاب ونحو ذلك او القول بان الاستدامة غير معتبرة ولو عرض احد هذه المنافيات
بحيث دفع الداعي وقعد عن العمل فان كان من الاعمال المعتبرة فيها الاتصال في الموالات
والهيئة المجموعة فمتى فات بطلت وان لم يكن من ذلك القبيل فمتى عاد الداعي المقتضي الى التقرب
واشتغل بالعمل صح من دون كلام ودعوى ان الجزء السابق قد انقطع عن الاوفبطل فلا ينفع
لحوق اللاحق انما يسلم لو كان هنا لك العقل مبطل ولو لم يكن مما اعتبر فيه الاتصال فلم يبطل حتى
ينقطع فلو غسل راسه في الغسل ونوى بعد ذلك اني لا اغتسل ثم بعد مدة طويلة عرض له الداعي
وخوف الله فقام بغسل يمينه وشماله صح على ما حققناه من دون اعادة السابق وكذلك في الوضوء
قبل فوت الموالات في الصلوة قبل طول الفصل المخل بالهيئة ونظاير ذلك في اعمال الحج و

والنصح بطل واما على القول بالاخطار فالظاهر ان هذه الفروع والاقوال كلها مبنية عليه وقد
عرفت انا لو اعتبرناه كان قد بناه انه اعتبره في اول العمل ولا يعتبر زيد من ذلك لما مر من الوجوه
الدالة عليه ولا يعتبر عدم العزم على المنافي او العزم على البقاء ونحو ذلك فعندنا انه لا يبطل
بهذه الفروض بل بارتفاع الداعي الموجب لتطويل العمل بفصل مخل او انقلاب الداعي من التقرب الى
غيره وهذا هو الضابط في هذا الباب فعليك بالتامل التام ولو نوى جزءا من اجزاء العمل
لغيره او خارجا عن العمل وقصده عبثا او لامر خارج فهو خارج عن العبادة لعدم كون داعيه التقرب
فان كان العمل مما يبطل بمثل ذلك الفاصل بطل والا اتى بذلك الجزء مرة ثانية وحصل العمل ومن
هنا يعلم ان من قصد الرياء بجزء من اجزاء عبادته بطل ذلك الجزء ويعيده مرة اخرى بالاخلاص
ويصح عمله فتدبر فان المقام من مزال الاقدام للاعلام وسادسها انه يعتبر في النية تعيين المنوي
تشخيصا له وتمييزا له من جنسه ونوعه وصنفه وشخصه وتوضيحه انه لو كان ذلك العمل الصادر
من المكلف قابلا في الواقع لاحتمالات مثل كونه اداء او قضاء ومندوبا او واجبا اصالة او نيابة
ظهرا او عصرا ونحوها من الامور المحتملة كما يجري هذا الاحتمال في كثير من العبادات بل كلها فانها
قابلة للصدور على وجوه كثيرة وانواع واصناف واشخاص فاذا كان كذلك فلا بد من توجه القصد
للمكلف الى احد هذه الامور بعينه بحيث يتعين ولا يمكن صرفه الى شيء اخر فلو لم يعين كذلك بطل
سواء اطلق او فصل المردد بين المحتملات والوجه في ذلك ان نعلم حصوله لا يجب على الاثنين
جزما لانه واحد ولا على واحد بعينه لانه ترجيح من دون مرجح ولا على واحد منهم ولان المردد ليس
مامورا به وانما المكلف به الخصوصيات الاشخاص بالخصوص ما تعلق به الخطابات وانما البحث
فيما يحصل به التعيين فنقول قد يحصل التعيين بخلو ذهن المكلف عن الاحتمال لسهو او جهل ولا
يخطر بباله الا صورة واحدة فيأتي بها او بالتفات ذهنه الى احد الاحتمالين في الاثنان مع
حضورهما في الذهن وربما يتخيل ان التعيين شرعا كاف وان لم يعين المكلف بمعنى انه ينصرف
الى الواقع وان لم يعينه وهو بعيد لان المكلف يحتمل انه يريد خلاف ما هو المعين في الواقع جهلا
او عصيانا مثلا انه ينوي في شهر رمضان ان صومي في هذا اليوم لا اريده لشهر رمضان
بل اريد صوم نذر او صوما اخر او صوم نيابة عن من عليه عصيانا فاذا احتمل هذا الاحتمال
فمتى ما اهمل بالقصد لم يعلم الامتثال فلا من التفات ذهنه الى ما هو على ذمته عند الله وهذا
هو المراد من التعيين ومثل ذلك صورة تردد الفائتة بين صلوات فلا يكفي فيه الاطلاق
بل يجب التفات الذهن على ما في ذمته في الواقع والتعيين بالمعنى الذي ذكرناه ضابطه مضد

ما امر به بالخصوص لا المردد بين امور مامور بها وهذا التعيين قد يتوقف على قصد وجوب
او ندب وقد يتوقف على اداء او قضاء وقد يتوقف على اعتبار زمان او مكان او سبب من اسبابه
على اختلاف انواعها واقسامها وقد يحصل من دون ملاحظة شيء من ذلك كمن اقدم في اول
الظهر على الصلوة الواجبة الظهرية التامة الادائية الواجبة عليه اصالة مع خلو ذهنه عن ساير
الصلوة كافة فريضة او نافلة ومع خلو ذهنه عن ملاحظة وصف الظهرية والوجوب والادائية
والاصلية والتامة ونظاير ذلك بل ليس في ذهنه الا الصلوة المعهود فعلها في ذلك المقام وكر لذلك
ولعل هذه النية حالة المنوى بوجه مع ان شيئا من الصفات غير ملحوظ في الذهن الا كونه
مامورا به وعليك مقايسة ساير العبادات بذلك وسابقها في لزوم قصد الصفات الخارجية كا
كالوجوب والندب والاداء والقضاء واعتبار الاتمام والاصالة والنيابة والجماعة والانفراد
وكون سببها الامر الفلاني وغير ذلك للبحث في جميع اصناف العبادات ولا يختص بالصلوة فنقول
ان توقف تعيين المامور به في نظر المكلف على احد هذه الامور بحيث ما لم يقصده لم يتخصص المامور
به على كونه امتثالا لاحد الخطابات فلا كلام في وجوب القصد وهو مسالة التعيين ودليله
قد تقدم واما لو لم يكن التعيين موقوفا على شيء من ذلك فلا دليل على لزوم قصد شيء من ذلك
اذ اللازم اتيان المامور به بقصد التقرب واما قصد صفات المامور به ولو احدها فلا دخل لها
في ذلك ولا ربط لها في امتثال الامر مجردة وكونه في الواقع متصفا بهذه الصفات لا يوجب قصد ذلك
كله ولو قيل ان التعيين لا يحصل الا بذلك قلنا مر من كلامنا تعيين بدونه مع انا نقول
انكار التعيين بدون تصور هذه الصفات مناف للوجدان اذا التفات الذهن الى شيء
معين في الواقع من دون ملاحظة اوصاف وان كان لو التفت اليها لعلمها وتحليلها امر عزيز
بل هو الغالب في الافعال وخطابات العرف وخطور المكلفين في امور معاشهم ومعادهم فمن
اعتبر قصد الوجه والاداء والقضاء ونظاير ذلك تفريعا على مسالة التعيين فلا اعتراض كلامه
في جميع الفروض وفرض عليه ساير الصفات ثم ان كلام المتيقن اعتبار قصد الوجوب والندب
ونحن نمنعه سيما مع ورود الخطابات بالطلب من دون تعيين الوجه المستلزم على تقدير اعتباره
تاخير البيان عن وقت الحاجة وعسر تمييز الواجب والمندوب في اغلب الاوامر بل ربما يلحق ان اعتبار
الوصفين مناف لغاية العبودية الكاملة مع ان صدر الاسلام كان تمييز الواجب والمندوب
على المكلفين مما لا يستطاع بل في بالي ان في بعض الروايات دلالة على ان اللائق اتيان المامور
به من دون فحص عن كونه واجبا او مندوبا ولم يجئ في دليل المعتبر تعين القصد الوجه ما يعتمد

ما يعتمد عليه واذا لم يجب ذلك في الصفات لا مر بالاولوية ولو نوى احدى الصفات في مقام الاخرى خ
جهلا او سهوا او نسيانا او عمدا فلا يضر بعد تعيين المامور به بمعنى عدم جعل شيء من ذلك قيدا له مخصصا
بل يتوجه على ما هو واقعه بزعمه وحسبانه ان ما هو المعين في نظره متصف بذلك فوقع خلاف الواقع بل الغرائر ليس
ذلك الا كالمتجهل والمبتدئ وغير ذلك من الامور الخارجية ولو نوى كون عبادته على احدى الصفات
الخارجية وهو عالم بخلافها او جاهل ومن هنا يعلم لزوم تغيير النية من احد هذه الصفات الى
الاخرى لو فرض انقلاب الواقع كالصبي يبلغ في اثناء عمله المخرج عن الواجب ولا يجب قصد الوجوب
والندب الغائيين وجعلهما الوجوب والندب غاية للفعل او ترك المفسدة او الشكر او محض الامر
على الاختلاف في ذلك فان ذلك كله لا دليل عليه وثانيها ان الامر المعتبر في العبادة اما شرط او اما
جزء وقد اختلف في النية فقيل انها جزء لاطلاق كلام الفقهاء بانه الركن ومعنى الركن الجزء
العمدة وتدخل في ادلة ما يبطل العمل عمدا وسهوا بان ذلك مناف لقاعدة الفعل ولان
ذلك موجود في ساير الشرايط ولعل الاصحاب لها في فعل الصلوة ولا اتمام الصلوة عنها كساير
اجزائها ولا اعتبار شرايط الصلوة من القبلة والقيام والطهارة فيها فكذا في جزء الصلوة من ساير
العبادات والعرف من التمثيل وقيل انها شرط لانها سابقة على العبادة والجزء يكون داخلا فيها كيف
عن هذا المعنى تحقق بداية الصلوة بالتكبير في النص فغيرها كان ولان العبادة والجزء داخلا فيكون
وقد كشف من هذا المعنى تحقق بداية الصلوة بالتكبير في النص فغيرها كان ولا تجزئتها
هتقضى بافتقارها الى نية اخرى فيتسلسل ولانها تتعلق بالعبادة ويتعلق الشيء بنفسها
غير معقول ويمكن ان يقال ان عدها للاركان من الافعال لكونها شرطا لا اتمام بالعبادة
وان كانت خارجة في الحقيقة والاتيام العبادة منها تم واعتبار الشرايط فيها ايضا للزوم الجزئية
كما انه قد يقال لزوم كون النية سابقة بل هي اول الاجزاء والجزء محمول على الاجزاء اللبية الظاهرية
ولا لزوم النية لكل جزء او نقول ان نية النية نفسها وتعلق الجزء بالكل لا باس به بالمغايرة
المغايرة الاعتبارية او نقول ان نية النية نفسها وتعلق الجزء بالكل لا باس به لكفاية المغايرة
الاعتبارية او نقول بتعلقها بما عدا نفسها ولكن ادلة النية ظاهرة في خروجها عن العمل والاظهر
مقتضيه النظر ان يقال انه جزء معنوي منفصل عن ادلة العمل لا جزء كما الروح في البدن فان
قلت شرط لانه خارج عن تركيب البدن الا ان بدونه لا يترتب عليه الاثار وان شئت قلت
جزء لان الانسان عبارة عن المجموع لا خصوص الهيكل فلا تذهل وثانيها ان الاسم مسل
انه لا يجري نية احد الامرين من الاخر كما ان الاصل عدم اجزاء احد الاعمال عن غيره لان كلا

منها ما امور به والاصل عدم جواز العدول عن نية اخرى لان الواقع لا ينقلب هو من المستحيلات
الا اذا اقام الدليل الشرعي على ذلك فيقوم اجزاء ما مضى مقام اجزاء ما سياتي بعد العدول وقد ثبت
ذلك في الفقه في مقامات لا يخفى على من راجعها والاصل ان تكون النية من فعل المكلف ولا اثر للنية
من غير لا سيما اذا دلة النيابة الا فيما دل الدليل على خلافه فلو كان عاجزا في وضوء او غيره فتولية غيره سوى
العاجز ومنع المباشر للقاعدة وفي النية بعد ذلك كله مباحث فرعية وفروع لطيفة ونكات
ودقايق من ارادها فليرجع الى كتب الفروع بحسب المقامات الخاصة وتعداد وجملة منها شجا (؟)
الشك في عدم تركناها لئلا نخرج عن وضع الكتاب الموضوع لتنقيح المشتركات خاصة
اشتهر في كلمة الشيخ الوحيد الاستاد اطال الله بقائه وجعلنا من كل مكروه فداه ان الاصل
في نافلة كل عبادة ان يكون في حكم فريضتها ويتفرع على ذلك فروع كثيرة وتنقيح المقام العزل في ذلك
ان يقال لا ريب ان الفقهاء لم يعنونوا النافلة في كل عبادة عنوانا مستقلا وان شرايطها الاجزاء التي
ذكروها في ابواب العبادات كافة كلها للواجبات لانهم يقولون يجب في الوضوء كذا وفي الصلوة
كذا وفي الصوم والاعتكاف كذا وفي الحج والعمرة كذا ويحرم كذا ونظاير ذلك ولا يخفى على المتدرب
الفقيه ان ما ذكروه في هذه الابواب لا ينطبق الا على الفرايض باعتبار المجموع من حيث المجموع
ولا يمكن اعتبار ذلك في المندوبات ومن ذلك يعلم ان مرادهم في هذه الابواب بيان الفرايض
والواجبات وهذا مما لا يخفى على من له انس بالفقه ولعله يحتاج تنقيح مندوبات العبادات
جزءا او شرطا او احكاما وغير ذلك الى تحقيق الضابط وتحرير البحث ان يقال ان الحكم المتعلق
بالعبادة اما ان يتعلق باسم الماهية الجامعة بين الوجوب والندب اذ هما من الاوصاف
الخارجة لا المنوعة كما هو التحقيق في محله كان يقال يعتبر او يشترط او يستحب او يجب في الغسل او الصلوة
او الطواف او العمرة كذا مثلا فان هذه الاسامي اسام للماهية هذه الامور من دون اعتبار صفتي
الوجوب والندب او يتعلق بالواجب والمندوب بعنوانهما كان يقال يعتبر او يجب او يستحب في
الصلوة الواجبة كذا او يعتبر في الطواف المندوبة كذا او يتعلق بجزء من افراد الواجب كحجة
الاسلام وطواف العمرة وصلوة الظهر وصوم رمضان ونحو ذلك او يتعلق بجزء من افراد المندوب
كصلوة الوتر وصوم يوم الغدير وغسل الجمعة وطواف الوداع ونحو ذلك فالجميع يقع بحسب الدليل
في مقامات ثم تبين ما هو الميزان في كلمة الاصحاب الاول ما اذا تعلق الحكم بالماهية من دون
اعتبار وصف او تخصيص فمقتضى القاعدة اعتبار ذلك جزءا كان او شرطا او مانعا او احكاما اخر
عارضة في الواجب والمندوب معا لانتفاء الفارق وتناط ذلك وجوه احدها ان الالفاظ في كلها

في العبادات كالمعراة عن وصفي الوجوب والندب بمقتضى تصريح اهل الفن والامارات الكاشفة عن الحقيقة موضوعة للطبايع م
الشرعية ان المراد لغة ولو مجازا وقد تعلق الحكم بالطبيعة سريانه في سائر افرادها ولان الذات لا تختلف عنه وظاهر
اللفظ كون ذلك الامر من لوازم الماهية بمقتضى اصالة الحقيقة ولا يخرج عن ذلك الا بدليل لا يقال ان هذه
الالفاظ موضوعة للطبيعة اللابشرط فيكون القضية مهملة ولازم ذلك كفاية وجود ذلك الحكم في فرد من
الافراد ولا يلزم من ذلك الاطراد لانا نقول ظاهر وروده الحكم على الماهية من دون تقييد بانه في جميع افرادها
للتبادر العرفي ولان ظاهر جزءا او شرطا ونحو ذلك للماهية انتفاؤها بانتفائه فلا يعقل وجود فرد يتحقق
فيه الماهية من دون هذه الامور مضافا الى ان صرف الاحكام الى فرد معين ترجيح من دون مرجح
والاهمال المراد غير محمود فالعموم متعين فان قلت ان المتبادر من الفاظ العبادات الواجبات عند
الاطلاق اليه بتغير الاحكام معينها ذلك ولا يلزم من ذلك الحاق المندوب به قلت اولا ان الاسماء الطلاق
على المندوبة ليست نادرة حتى يضرب بالتشكيك ولو تخيل هنا ندرة فانما هو ندرة الوجوب لا غير
الاطلاق وثانيا ان مثل هذا التشكيك غير مضر ولا يكاد يسلم مطلق من هذا مثل التشكيك الابتدائي
الذي يزول بعد التامل وثالثا ان رجوع الاحكام الى الواجب يوجب كونها اجزاء او شرايط او غيرها
من الماهية المحققة بالفرد اما للصنف وظاهر الدليل كونها لاحقة لمسمى اللفظ من دون قيد زايد فان
تلك بمطلق صرف اللفظ الى الواجب يصير الكلام بمنزلة ان يقال الصلوة الواجبة فيكون ان يكون ذلك
الحكم مخصوصا بالفرد ويحتمل كونه للاصل الماهية فالتسري الى سائر الافراد لا وجه له قلت فرق بين
والتقييد فان التقييد يوجب نفي الحكم عن المخالف بخلاف الانصراف فان غايته عدم تحقق العموم
فنقول اذا ثبت في الواجب ثبت في المندوب لان التعبير باسم الماهية يدل ولم يكن حكما للماهية من حيث
هي لم يحسن تعليقه على العنوان المشترك فتدبر ومضافا الى انا نقول ان كون التعبير بالوجوب خارجين
عن الماهية يقتضي ان يكون الاحكام المتعلقة باسم الماهية غير مرتبطة بصفة الوجوب بل يكون
حكما لاصل المفهوم فقط ولو كان لها مدخلية في اصل الاجزاء والشرايط والموانع لكانا منوعين للماهية
الجنسية ومن الموانع عدم كونه كمال ومغايرا في من تخلف احكام الواجبات في المندوبات فهو توسع
في المندوب بعنوانه او ان به على طريق الواجب لصح ذلك ولكنه يحصل منه كالقعود ونحوه في الصلوة
للتوسعة وهذا لا يعد من اختلاف النوع وثانيها ان من تتبع الاخبار وجد ان اهم الامور في نظر
المكلفين والمعصومين انما كان هو الواجبات ولم يجيئوا عن المندوب بسؤال ولا جواب تفصيل
مع ان المندوب في كل عبادة اكثر قليل بالنسبة الى المندوب وقد وجد من اثر الخطاب بابيان النوافل
المندوبات فلو لم يكن ذلك مثل الواجب لزم في جميع ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخيرها

ان في بعض النصوص بيان التفرقة بين المندوب والواجب في سائر العبادات كما يطلع اهل التتبع
وهذا قرينة قوية على ان ما لم يرد فيه الدليل على بيان الافتراق فالحكم فيها واحد وذلك واضح كيف لا
ان طريقة المسلمين في زماننا هذا وما قاربه البناء على ان المندوب كالواجب فانهم اذا سمعوا من مجتهد
او عالم ان الصلوة يعتبر فيه كذا او تبطل الصلوة بكذا يبنون على جريان الحكم في المندوب ايضا الى
ان يثبت خلافه وهذا كاشف عن استمرار السيرة على ذلك متصلا بزمان المعصوم مقررا من المعصوم على ذلك
فاش ما شئت لها الاجماع على الخلاف وخامسها ان الغالب اتحاد حكم المندوب بالفرض لها فالالحاق بالاعم الاغلب
والثاني والثالث ما اذا تعلق الحكم بالواجب او المندوب وهو على اقسام منها ما يذكر كل منهما ومقابلة بكلمة
الامر بحيث يعلم منه الافتراق كما لو قيل يجب في المكتوبة السورة دون النافلة او يجوز الجماعة فيها دون
هذه فلا كلام ح فانه لا يسري حكم احدهما الى الاخر لان التعدي مخالف للدليلين مفهوما ومنطوقا او
موجب اللغوية المتفرقة والتفكيك بالمرة ومنها ما يذكر احدهما خاصة بعنوان القيد كما لو قيل ١
من شك في الفريضة مبنى على الاقل ونحو ذلك فهل يسري الى المندوب الا ان يثبت خلافه فيه الاقتضاء
ما قدمنا من ورود الخطابات على المورد الاعم الاغلب حاجة للمكلفين وهو الفرض فان يكون هذا القيد
واردا مورد الغالب فلا عبرة بمفهومه في الحكم عن النافلة يجيء ما قدمناه من الادلة الدالة على اتحاد
الحكم في هذا المقام ايضا كالسابق ولو فرض لهذا القيد مفهوم ايضا فلا سيما وقد ذكرنا من الوجوه الاتي
الدالة على الموافقة في الحكم فلو شك في موافقة النافلة ومخالفتها يحكم بالموافقة وهو مقتضى الضوابط لو كان
هناك مفهوم معتبر دال على النوع من غير المنطوق يرجع الى صورة التقابل السابق وقد يحكم بالاتفاق ومنها
ما يكون الوصفان موردا كما لو سئل عن افعال الفريضة في تمام التكبير والقراءة والركوع ونحوها او سئل
عمن شك في الفريضة في مبنى على الاقل اصحى الحاق المندوب في كلا او نحو ذلك بحيث لم يكن القيد باحد
الوصفين ماخوذا في خطاب الشرع مجعولا عنوانا للحكم والظاهر في المقام ايضا الحكم باتحاد الحكم للوجوه الماضية
المتقدمة من دون وجود معارض ظ فلا تغفل واذا بلغ الخامس تعلق الحكم بفرد من الواجب و
والمندوب وله ايضا صور احدها ان يكون ذكر فرد امر كان يقال الشك في الصبح والمغرب مبطل دون
الرباعيات وفي صلوة الايات خمس ركوعات دون اليومية وفي نافلة الوتر يستحب الدعاء لاربعين
مؤمنا في القنوت دون الشفع ففي هذه الصورة لا يتعدى الحكم الى الافراد الاخر من الواجب والمندوب
فضلا عن التعدي من الندب الى الفرض وبالعكس لان ذا الاختصاص بهذه الحدود يشهد على خصوصية
في المقام ولو كان الحكم عاما لما كان للتخصيص معنى وتحقيق غاية ما في الباب عدم التعدي الى الفرد
المقابل المذكور ثانيا الى غيره من سائر افراد نوعه الى افراد النوع الاخر فلا مانع من ذلك وما مر من الادلة

الادلة قاضية به فيحصل الاختصاص هنا عدولا عما قررت سابقا قلت هذا غفلة عن فهم الدليل فانه
بعد ما ذكرنا من المقابلة بين الافراد فكما يمكن الالحاق الافراد الاخر من نوعه او من النوع الاخر الى الفرد
الاول فكذلك يمكن الحاقه الى الفرد المقابل فتعارض قاعدة الالحاق في المقامين بالنسبة الى الفرد الذي
لا يسبق بعد ذلك حجة في الالحاق ولذلك صورة التقابل صحابها من جريان قاعدة الموافقة في الحكم
فتنحصر الا ان يبقى بفرق بين ما كان الحكم المذكور مخالفا للقاعدة العادية ثابتا في فرد دون اخر
ودون ما لم يوافقها فالحكم في الاول كما لو قيل الشفع لا قنوت فيه دون الوتر يلحق سائر الافراد من نوع الندب او الفرض
بالوتر لان عدم القنوت مخالف للقاعدة وفي الثاني يلحق بالفرد الاول لانه الموافق قلت ليس هذا من حجة
اصالة الاتحاد بل لعموم الدليل الدال على احد الحكمين يخرج منه ما خرج ويبقى الباقي وثانيها تعلق الحكم
بالفرد من باب التعبد كقولهم الشك في المغرب مبطل والاستغفار او تسبيح فهل يسري الى سائر
افراد نوعه اولا وهل يتعدى الى غير نوعه ام لا الذي يظهر ان مقتضى القاعدة الالحاق للوجوه الماضية
الماضية السابقة بحاله ومعارض سوى ذكر القيد الداخل في مفهوم اللقب الغير المعتبر على التحقيق الا
مع قيام قرينة وهو خلاف الفرض ولو تعدد بها فهو المتبع مطلقا والاصل الاولى من اصالة عدم الحكم
او الشرطية او نحو ذلك لا يعارض عموم القاعدة المستفادة من الاستقراء واتحاد الماهية فقد عرفت انها
تعلق الحكم باحد الافراد من موردا كقولهم تبطل في جواب في شككت في صلوة المغرب بين الاثنين والثلث
او قولهم يسجد في جواب من ترك السورة في نافلة الصبح والكلام هنا في التعدي الى سائر الافراد كما
مر هنا يجيء من دون اشكال المحقق في السابق وعليك بملاحظة الفروض والادلة في جميع العبادات
واستخراج الحكم من ذلك وحيث الحقنا المندوب بالواجب فالحاق افراد الواجب واضافة بعضها ببعض
كالافعال وافراد الحج وانواعه ونظائر ذلك كان بلا اشكال لتراكب الاصول المفروضة اتية فيه والكلام
الكلام واما كلمة الاصحاب فكلما الرصيح جواب فيه بالمخالفة فالحكم في افراد الواجب والمندوب في نوعيهما
واصنافهما سواء ظهر دليله بما ذكرناه سابقا ويتضح المرام بعد التامل التام في كلامهم فعليك باعطاء
النظر حقه والبحث مجال واسع والعلة التنبيه وبالجملة فان التنبيه يستغني بالاشارة عن العبارة
اشتهر في كلمة الاصحاب سيما المتاخرين منهم التسامح في دليل المستحبات والمكروهات ويتفرع على هذه
القاعدة كثير من الاحكام الشرعية في ابواب الفقه اذ اغلب المندوبات ليس له دليل قوي مع ان الفقهاء والمكروهات
يفتون به ولفظ التسامح هذا يدل على ان الاصحاب في دليل الوجوب والحرمة يأخذون بالدقة
بمعنى انهم لا يعتمدون فيهما الا على ما هو دليل شرعي اي ما قام الدليل على حجيته كالاجماع وغيرها فانهم
يعتمدون فيه على ما لم يقم دليل على حجيته كالخبر الضعيف وفتوى الفقيه الواحد والشهرة المجردة

عند من لا يرى حجيتهما بعبارة اخرى اعتمادهم في المندوب ونحوه على ما لا يعتمد عليه في الواجب والحرام
على ذلك نظاهر ان الاحكام الشرعية توقيفية بلا شبهة ولا فرق في ذلك بين الواجب والمندوب
فلا يجوز اثبات شيء منها الا بالحجة الشرعية فالدليل المثبت للحكم ان قام دليل على حجيته فهو المتبع في الوجوب
والندب وغيرهما وان لم يقم دليل على اعتباره فلا يمكن الاعتماد عليه في شيء من الاحكام لانه تشريع
بلا علم وحمل على صاحب حجته ولا وجه للاعتماد عليه في الاستحباب دون الوجوب وهذا الكلام
مؤاخذة على العبارة وغفلة عن مراد الاصحاب اذ ليس غرضهم الاعتماد على ما لا يعتمد عليه بل غرضهم
ان الدليل لا ينحصر في قسمين اما ان يكون حجة في المقامين او لا يكون حجة فيهما بل يجوز كونه قسما من
اقسام ما يعتمد عليه في الندب والكراهة دون الوجوب والحرمة لدليل دل على ذلك بمعنى قيام حجة
عامة دالة مثلا على حجية الخبر الضعيف الذي لم يدل على حجيته شيء من ادلة حجية اخبار الآحاد مطلقا
في خصوص المندوب والمكروه وعدم قيام دليل على حجيته فيما عداهما فالمتبع اذن الدليل لا يتوانه
على هذا لا يسمى بمخالف دليل المتعب بل هو اخذ بالحجة نظير حجية خبر العدل في اصول فروع الدين دون
اصوله لا انا نقول لتسمية ذلك التسامح بملاحظة امرين احدهما ملاحظة الوجوب والتحريم فانه اذا
لم يكن حجة فيهما وصار حجة في الندب ونحوه فيكون هذا بعد اتحاد طبقة الاحكام الفرعية في انظار الاخذ
بمنزلة المسامحة ويكون كانه اعتمد واطلع على ما لا ينبغي ان يعتمد عليه في الحكم الفرعي وثانيهما ان الدليل
الدال على حجية الدليل الضعيف في المندوب مبني على نوع مسامحة في الباب فكانه لم يبن الامر في
الآداب والسنن على المداقة كالاحكام اللازمة فعبر به بعبارة اخرى لما كان الاصحاب يتعمقون
في العمل بالخبر عن احوال رواته عدالة وضبطا وعن سنده اتصالا وانقطاعا وعن معارضاته باي الانحاء
كانت ونحو ذلك والمح نوع مداقة في الاخذ بدليل الحكم وتركوا هذا البحث والتفتيش في السنن وعملوا
فيها بالضعاف والمراسيل مع معارضات كثيرة سمي مسامحة في مقابل تلك المداقة وان كان ولهم
دليل على كفاية هذا المقدار من دون نظر للمسامحة في الدليل بالنسبة الى حجيته لا في دليل الدليل
وتنقيح المسئلة ان يقال ان الشبهة في الحكم الشرعي الموجبة للرجوع على قاعدة المسامحة باعتبار الاحكام
الشرعية وادلتها تتصور على صور احدها دوران الاحتمال بين الاباحة والوجوب وثانيها بينها
وبين التحريم وثالثها بينها وبين الندب ورابعها بينها وبين المكروه وخامسها بين الوجوب
والتحريم وسادسها بينه وبين الندب وسابعها بينه وبين المكروه وثامنها بين التحريم والندب
وتاسعها بين التحريم والكراهة وعاشرها بين الندب والكراهة وصور الشك الثلاثي ستشير
والرباعي اربعة والخماسية واحدة ومنشاء الشك اما تعارض الدليلين او الادلة المعتبرة للكل

الدالة على هذه الاحكام كدلالة الخبر الضعيف على اباحة شيء والآخر على كراهته وآخر على انه
استحبابه والرابع على وجوبه والخامس على تحريمه وصور الاثنين والثلاث والرباع بالقياس الى حجة
حجية دلالة الاصل على الاباحة وقيام دليل غير معتبر على احد الاربعة كالخبر الضعيف او من فتوى الفقيه
باحد الاربعة مع قضاء الاصل بالاباحة ومع قيام دليل صالح على احد الخمسة من دون معارض
محكوم بحجيته فهو خارج عن مسئلة التسامح ثم ان المراد من التحريم المذكور في الصور المحتملة يراد
به احتمال التحريم من حيث خصوصية الشك فمحل الاحتمال التحريم التشريعي اذ احتماله في صور الشك
كافة اذ هو عبارة عن ادخال ما لم يدل الدليل على خروجه من الدين في الدين سواء كان الدليل
اجتهاديا كاشفا عن الواقع او تعليقيا ظاهريا كالاصول فان ما شك كونه من الدين قضية الاصل
كونه منه وبعبارة اخرى كلما لم يثبت كونه من الدين فادخاله في الدين تشريع محرم بالنص والاجماع
وهو في جميع صور الشك محقق اذ الشك في احد الاحكام الاربعة يوجب نفيها بالاصل فيخرج
عن الدين فالاخذ باحدها تشريع لو لم يكن دليل على جواز الاخذ مع الشك وبالجملة احتمال
الحرمة التشريعية فيها احتمالا تامة التسامح كافة فنقول ان هنا مباحث احدها دوران الامر بين
الاباحة والاستحباب اما لتعارض الدليلين المعتبرين او الضعيفين او الاصل مع الضعيف او الاصل
مع فتوى الفقيه او الضعيف مع فتوى الفقيه والاقوى الحكم بالاستحباب في صورها الخمسة لو جوّزنا
الاحتياط العقلي وتقريره انه لا ريب ان في هذه الصور نقطع بعدم الضرر في اتيان هذا المشكوك
لدورانه بين اباحة واستحباب بخلاف تركه فانه محتمل التفويت ما هو مطلوب في نفس الامر ولا
ريب في ترجيح العقل هنا الاتيان ولذا ترى ان العبيد اذا احتملوا كون شيء مطلوبا للمولى
وعلموا عدم ترتب ضرر في فعله يقدمون على الاتيان به ويعيبون على تارك ذلك ويحكمون بالمدح من
وان لم يكن ذلك الشيء مطلوبا في نفس الامر فاذا ثبت الرجحان عند العقل فهو كاف في الحكم بالندب
غايته ان ذلك لا يثبت الاستحباب في خصوص المشكوك فيه من حيث الخصوصية بل اثبات رجحان
فعله من جهة انه محتمل المطلوبية الذي حكم العقل برجحان الاتيان بما هو كذلك فان قلت
ان العقل ما لم يقطع بعدم الضرر في الاتيان لا يحكم بالرجحان واحتمال الضرر هنا قائم لجواز
التشريع لاحتمال ان لا يكون في الواقع مرجحا فادخاله في المندوبات تشريع موجب للعقاب
قلت لا يدور التشريع مدار الواقع بل هو عبارة عن ادخال ما حكم بخروجه عن الدين فيه ولم
يعلم دخوله المشكوك في الدين حتى يلزم التشريع لان الاصل عدم الاستحباب فهو خارج
ما لم يدل الدليل فادخاله تشريع لانا نقول الاصل حجة ما لم يقم دليل يخرج منه فاذا حكم العقل برجحان الشك

في الاباحة والندب بالرجحان كما اوضحناه فلا وجه للعمل بالاصل اذ العقل حجة شرعية بمعنى اجتهاد مشرعًا
فاذا لم يكن هناك من يجار على الاصل فلا وجه للتشريع فان قلت ان هذا مستلزم للدور اذ علم
كونه تشريعا محرما موقوف على حكم العقل بالرجحان وحكم العقل بالرجحان موقوف على عدم كونه تشريعا
محرما اذ ما دام فيه احتمال الضرر لا يحكم العقل برجحانه قلت نمنع المقدمة الثانية اذ مجرد عدم العلم
بالضرر فيه بالخصوص واحتمال النفع يوجب حكم العقل برجحانه فيكون رافعا للتشريع وضرره مقتدر
فان المقام مزلقة للاقدام وكم من فقهائنا المتأخرين مشغولين عن قاعدة التسامح في كثير من الفروع
في العبادات لشبهة حرمته مع انها ليست في تلك المواد والامر يسير ولم يلتفتوا الى هذه الدقيقة
مع ان التشريع لو عارض قاعدة التسامح يلزم عدم امكان الاخذ بها مطلقا اذ احتمال التشريع
قائم في جميع موارده وقد اوضحناه انفا فراجع وثانيها الاحتياط الشرعي بتقريب ان الاخبار
الكثيرة الدالة على الاخذ بالحائطة للدين والعمل باوثق الاحتمالات كلها دالة على رجحان الاتيان
به في هذه الصورة وظاهرها وان كان الوجوب لكنه منتفي هنا قطعا للقطع بعدم الوجوب هنا
وللقطع بعدم الوجوب الاحتياط فيما هو محتمل للندب مضافا الى ان اخبار الاحتياط ان عمت كل
الشك يجب الاخذ بالاحتمال الاوثق وفيما نحن فيه هو يقتضي الاخذ بالندب لا بمعنى وجوبه تبانه
فانه مناف للندبية بل بمعنى لزوم الحكم بانه مندوب لا مباح ولا اثالثة فيه وثالثها الاجماع المنقول
في كلام بعض الاصحاب والمعاصرين في العمل بقاعدة التسامح في الفروض المذكورة وهذه الادلة
شاملة للصور الخمسة ورابعها ان الخبر الدال على الاستحباب معتبر سواء كان عارضه ضعيف او
المنجبر او الاصل اما في تعارض المعتبرين فلانه من جملة المرجحات المنصوصة الاخذ بالمشهور بين الاصحاب
ولا ريب ان المشهور في المقام العمل بالاستحباب لا الاباحة وفي الضعيفين او الضعيف مع الاصل فنقول
ان المنجبر بالشهرة حجة لدخوله تحت الخبر المبين في منطوق اية النبأ ولا فرق بين تبين الخبر المخصوص
لامور لاحقة لشخصه او بقية الخصوصيات لاحقة لنوعه او جنسه ولا ريب ان نوع الخبر الضعيف
في مقام الاستحباب منجبر بالشهرة فيكون حجة وخامسها ما جاء في المعتبر من الاخبار من سمع شيئا من
الثواب فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه وفيما من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله
كان له اجر ذلك وان كان رسول الله لم يقله وقيل ان الاخبار بهذا المعنى بالغة حد التواتر
وقريب منه ووجه الاستدلال بهذه الاخبار انها دلت على حصول الاجر والثواب بمجرد بلوغ الخبر
وان كان في الواقع غير واقع فاذا تعارض الدليلان المعتبران او الضعيفان ودل احدهما على
الندب صدق في بلوغ الخبر الثواب فيؤخذ به ولا يبحث عن صحته وفساده وكان في فتوى الفقيه

الفقيه والخبر الخالي عن المعارض فان قلت لا تشمل هذه الاخبار سوى الخبر الخالي عن المعارض مع تعميمه
للصور الخمسة لا وجه له قلت اخراج فتوى الفقيه عن الرواية خال عن الوجه فانه اذا ذكر فقيه
مثلا في كتابه انه يستحب مثلا كذا فهذا اخبار وتخصيصه بما كان عن الحس لا دليل عليه وكذا تخصيصه بما
كان عن امر مقطوع لا الاجتهاد وظني بل بعض الاخبار كالخبرين الاولين ليس فيهما ذكر لفظ الخبر وانما
هو سماع شيء من الثواب او بلوغ شيء من الثواب على شيء من الخير واي بلوغ وسماع ازيد من البلوغ
عن الفقيه الجامع لشرائط الفتوى واما المعارض فنقول غاية ما في الباب انهما تساقطا في نفي
نفسهما لا ترجيح لاحدهما على الاخر ولكن الدال على الاستحباب يترجح باخبار التسامح ويؤخذ به و
دعوى ان الظاهر من الاخبار بلوغه معارض فلا يشمل الفرض قلت ان كان المعارض نافيا لما اعتبر
الدال على الندب ومثبتا لخلافه كثبوته الدال على الكراهة او الحرمة فيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى وان
لم يكن كذلك فما دل على الاباحة كما هو الفرض فنقول لو لم يكن هناك خبر كان مقتضى الاصل المعتبر ايضا
الاباحة لاصالة عدم جعل الندب وعدم حصول الثواب فاذا عمل بالخبر الضعيف في مقابلة الاصالة
التسامح فكذا يعمل به في مقابل ما دل على الاباحة وبعبارة اخرى لا يكون دليل الاستحباب هو خبر
المعارض بل انما هو موجب لحصول معنى البلوغ والسماع فيثبت الاستحباب بهذه الادلة
ولو استشكل في شمول هذه الاخبار لصورة المعارضة كفانا دليل العقل وما بعده من الادلة
المتقدمة ويرد على هذه الاخبار وجوه من الايراد احدها ان غاية ما دلت عليه هذه الاخبار
ان من بلغه عمل فدل على ثمره وحسنه دليل وبلغ على ذلك العمل جزاء وثواب فمن اتى به ابتغاء ذلك
اوتيه وهذا لا يدل على المسامحة في مطلق ما بلغ انه مستحب والجواب عنه بان بلوغ الثواب على عمل
لا يدل على كون العمل ثابتا بدليل اخر بل يشمل ما لو كان ذكر اصل العمل وثوابه في خبر واحد ولا يقتضي
ان يكون العمل ثابتا بدليل اخر بل يشمل ما لو كان ذكر اصل العمل وثوابه في خبر واحد ولا يقتضي
ان يكون العمل ثابتا اولا في الشرع ثم يجيء خبر على ان له كذا ثوابا لظاهرية اللفظ ومنع انصرافه
الى ما ذكر وبحث يعتبر بالدلالة وثانيها انها تختص بما يكون له ذكر ثواب وجزاء ولو كان
في دليل واحد ولا تشمل ما دل على الرجحان من دون ذكر ثواب قلت نعم ولا تنافي المدعى بات
بعدم القول بالفصل وثانيا نقول ان كلما ما بلغ ان العمل مستحب فقد بلغ ان له اجرا وثوابا
اذ كل عمل صالح داخل تحت الطاعة له ثواب فبلوغ الاستحباب بلوغ للثواب التزاما فان قلت انا
نمنع شمول هذه الاخبار على الخبر الالتزامي فان الظاهر من البلوغ خلاف ذلك سيما في الخبر
الاول من سمع شيئا من الثواب قلت لا ريب ان خصوصية الثواب السماع غير معتبرة فلو دل

مكتوباً في كتاب معتبر لكان ذلك كافياً واما العزم على الوصول الى العامل بطريق الطرق العادية فلا ريب
ان بلوغ استحباب شيء يصدق عليه بلوغ الاجر عليها ولا يعقل من معنى الندب الا ما يستحق من عليه
الثواب والاجر فتدبر فان قلت فما تقول لو ثواب بلوغ ثواب معين عليه وكذا قوله كان له اجر
وعبادة اخرى المتبادر من الادلة بلوغ مقدار خاص من الثواب حتى يعمل العمل لاجله فيثاب به هذا
لا يشمل ما دل على الندب وان دل على الثواب اجمالاً التزاماً لكن ليس ثوابه معلوم المقدار بل غايته افادة
ان هناك ثواباً قلت وان كان في العبارة ظهور ما في ذلك لكن لا يبلغ مرتبة التشكيك للعرف فانه
لو بلغ خبر ان من صلى على النبي ص مرة فله اجر كثير او عظيم او مثل كبير او اجر او من زار اهل القبور
فهو مثاب ماجور يصدق على ذلك كله بلوغ شيء من الثواب على شيء من الخبر بلا شبهة والتشكيك انما
هو في اول النظر وهو غير قادح في الدلالة لو تنزلنا انها ان هذه الاخبار تشمل بلوغ الثواب على الواجب
وعلى ترك الحرام فلا وجه لتخصيص المسامحة بالمستحب والمكروه بل يمكن ان يقال ان الخبر الظاهر غير معمول
به محتمل لتخصيص العموم بالمندوب والمكروه مع محتمل تقييد البلوغ بالبلوغ بدليل معتمد ويكون
المراد ان الثواب الموعود على عمل يثبت بحجة شرعية حاصل للعامل وان كان قد اخطأ في اجتهاده
ولم يصب الحق او وان كان ذلك الدليل الذي اعتقد انه دليل شرعي غير دليل ولم يرجح الاحتمال
الثاني فلا اقل من المجموع الاجمال المسقط للاستدلال والجواب اولاً ان استعمال البلوغ في الخصوص
مجاز وان كان من باب التقييد بمقيد منفصل فالتخصيص اولى من المجاز وثانياً بان وجود لفظ الخبر
في الاخبار مما يرشد الى عدم دخول الواجب والحرام فيه وثالثاً بان ذكر الثواب والاجر مما يدل
على ذلك اذ دليل الواجبات مبنية على ذكر الثواب والاجر غالباً ورابعاً ان معظم الغرض في هذه
الى تقديم التخصيص يرجح ذلك مع ان ملاحظة مجموع الروايات مما يدل على ان هذا اختصاص
لا تخصيص فلا تدخل وما ذكر من الجواب عن ثانيهما وهو ان الظاهر من البلوغ كونه بدليل معتمد
شرعاً وهذا لا يدل على المسامحة بل يدل على ان المخطئ في الاجتهاد ماجور ومثاب والوجه ان البلوغ
اعم وارادة الخصوصية موجب للمجازية ولا قرينة عليها وخامسها ان هذه الاخبار معارضة بما
على المنع عن الاخذ بخبر الفاسق ونحو ذلك وبين الدليلين عموم من وجه فلو لم نقدم دليل المنع
لان ظاهر الكتاب فلا اقل من التكافؤ وعدم الترجيح والاصل عدم الحجية والجواب اولاً ان الشهرة
مرجحة للاخبار وثانياً بان الروايات اخص مطلقاً من مورد ام لا اثر فيكون بمنزلة الاخص مطلقا
وثالثاً ان الخبر الضعيف قد يراد في مقام الندب يجبر بالشهرة فيدخل تحت التبيين فلا تعارض
بين المقامين ورابعاً ان هذه الاخبار موجب للتبيين في امر الخبر الضعيف وادلة المنع مقيده

مقيدة بعدم التبيين وهذه الاخبار تدل على ان الخبر الضعيف في مقام الاستحباب مما هو من افراد
ما تبين ثانياً انه لو تلقى المولى لعبده خبر الفاسق لا تعمل به ثم قال في مقام الندب الخبر حجة وان كان خبر فاسق
مثلا يعمل بالثاني فيخرجا والسر في ذلك ان التصريح بقوله وان لم يكن كالتصريح بالحجية على جواز الاخذ
في المندوب بما لا يجوز الاخذ فيه فيكون هذا اخص مطلقاً مما دل على المنع فتدبر جيداً وثانيها ما ورد في
الامر بين الاباحة والكراهة بصورها الجهة المذكورة في القسم الاول والوجه العمل بالكراهة عملاً بقاعدة
المسامحة ويدل على ذلك الاحتياط العقلي بمعنى انه لو علم الانسان بعدم مضرة في الترك واحتمل وجودها
في الاتيان به يحكم العقل برجحان الترك بلا شبهة وكذا الاحتياط الشرعي بالتقرير السابق في الندب
والكلام مما مر وكان يحكي الاجماع فانه شامل للكراهة ايضاً في كلام من نقله معتضداً بما هو المعلوم من
طريق الاصحاب من عدم تفرقتهم بين الحكمين في هذا الباب وكذلك الوجه الرابع تاييد لجانب
الكراهة بالشهرة او بادخال الخبر الدال عليه تحت خبر المتقين فيجري على نحو ما مر واما الاخبار فنقول
وان كان ظاهرها مختصاً بالمندوب بقرينة ذكر الخبر والثواب ولفظ العمل المتبادر منه الفعل لا
الترك لكن نقول ان قلنا بان ترك المكروه مستحب كما هو احد الوجهين فيه فالخبر الدال على
الكراهة يفيد استحباب الترك للتلازم فيفيد الثواب على هذا الخبر بالتلازم فيندرج
تحت الاخبار ويجري قاعدة التسامح فانه مر بيانه مما مر من الاشكالات المتقدمة هنا ويجاب
مما تقدم ويزيد هنا بان اللازم كون لفظ الخبر والعمل ونحو ذلك المذكور في الاخبار شاملين
لما هو اعم من الصريح والضمني والكلام هنا كالكلام في دلالة الاستحباب على الثواب فتدبر وان
لم نقل بان ترك المكروه مستحب كما لا نقول بان ترك المستحب مكروه فادخال هذا تحت لفظ الخبر
ولفظ الثواب والعمل مشكل جداً الا ان يقال ان الخبر الدال على الكراهة مثلاً يدل على ان
تاركه من هذه الجهة ماجور ومثاب لانه ترك ما طلب تركه والاطاعة ملازمة للثواب والعمل اعم
من الفعل والترك فيصدق الخبر بهذا المعنى ودعوى ان ضعف الدلالة الالتزامية مجبر بفتوى الاصحاب
والشهرة العظيمة تمنع المسامحة في الكراهة لكن قد يقال لا نم كون مسامحتهم لهذه الروايات بل لعل
لما مر من الادلة ويدل على المسامحة في الكراهة مضافاً الى ما مر من الادلة عدم القول بالفرق بينه
وبين الندب كما هو ظاهر لمن تتبع كلمة الفقهاء فتدبر وثالثها دوران الامر بين الاباحة
والوجوب بصورها الجهة المتقدمة في المقامين السابقين وفي اقتضاء ذلك الندب لقاعدة
المسامحة وجهان من ان الدليل ما نقدم ان ظاهر الدليل الوجوب لكنه لوجود المعارض او لضعفه وعدم
الاعتماد عليه رجعنا الى الاصل او تركنا العمل به فلا وجه للقول بالندب لانه امر ثالث

لا بمقتضى الاصل ولا بمقتضى الدليل وادلة المسامحة من الاخبار المتقدمة وقد عرفت اختصاصها
بالدليل الدال على الندب وان كان ضعيفا يقتضي حمل الوجوب على الندب وقول بثبوت الندب
نظرا الى ان دليل المسامحة لا ينحصر في النصوص وانما الاحتياط عقلا او شرعا يقتضي رجحان ما نحن فيه
بل ربما قيل بوجوب الاحتياط وان لم يكن هناك لا مرجحا ويمكن ادراج المقام تحت الاخبار ايضا
بان يقال ان ما دل على وجوب الشيء المشكوك فيه دال على الثواب عليه بمقتضى النصوص ان من بلغه
ادلة الثواب وان لم يكن في الواقع كذلك ويثبت بذلك الاستحباب فان قلت الثواب المترتب على
الواجب غير ما يتعلق بالندب فان اتى به على انه مندوب يريد ثوابه فقد اتى بخلاف ما بلغه وان
اتى بعنوان انه واجب يريد ثوابه فهو خلاف المدعى ويستلزم المسامحة في الوجوب وقد ادعي انه خلاف
للاجماع قلت لا نم لزوم نية الوجوب والاستحباب بل هي غير لازم منه وانما يأتي المكلف بهذا الامر
المشكوك فاصل لما بلغ اليه من ان له ثوابا ولكن لا يعتقد انه لو تركه فعل عليه عقاب لاجل ضعف
الدليل فيرجع في ذلك الى الاصل وهذا المقدار هو المجدي فان قلت اذا نفي العقاب عن الترك بالاصل
فقد نفي الوجوب الذي هو متقوم بالجنس لانتفاء المركب بانتفاء احد جزئيه ذهاب الفصل وبقاء ثواب الرجحان
في غير جهة الوجوب غير متحقق فان اردت بلوغ ثواب في ضمن الوجوب فقد نفيته بالاصل وان اردت
ثوابا امرا لم يبلغ قلت لا اريد اثبات الرجحان الناشي من دليل الوجوب حتى يقال ان الفصل اذا
زال زال الجنس بل الغرض اثبات رجحان من ادلة المسامحة بعنوان عدم العمل بدليل الوجوب لخلوه
الى الاصل لضعف الدليل لا يخرج الشيء المشكوك من عنوان انه مما بلغ على فعله ثواب فان عدم العمل به
صدق ذلك المفهوم ولا تلازم بينهما فانا وان نفينا الوجوب لكن يصدق على هذا المشكوك انه بلغ
فيه ثواب فيدل اخبار المسامحة على ان الاتيان به يحصل الثواب وان خالف الخبر الواقع ولا نعني بالندب
الا ما حصل ثواب بفعله ولم يثبت عقاب على تركه ثم في المقام فانه مزلقة للاقدام ورابعها دوران
الامر بين الاباحة والتحريم بصورها الخمسة فيه احتمالات اقربها القول بالكراهة للمسامحة والكلام
فيه بعينه كالكلام في الثالث في تحرير الاستدلال والنقض والحل وعليك بالتامل التام فانه
حقيق بفهم غموضه ودقته وخامسها دوران الامر بين الوجوب والتحريم بصورها الخمسة وليس هذا
من موارد التسامح لتعارض الادلة من الجانبين وعدم الترجيح في البين ولا يمكن الحكم بالكراهة والندب
معا لاقتضائه التناقض نعم على مذهب من يرى ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فيجعل الحرام والمكروه
مفسدة والواجب والمندوب منفعة فاذا تعارض هنا لا يحكم بالحرمة الصرفة فانما يرجح جانب المنع
فالمتجه ان يقال هنا بالكراهة ترجيحا للترك على الفعل وهو الذي يترجح في نظر القاصر وان اعرض عنه

عنه فحاصل اكثر الاصوليين ولا استاد واستاد الاستاد فتقريب ان تارك الواجب لم يرجع الى الحرام وهو
من بابه قلنا فرق بين الضرر الموجب للنقصان في استعداد المكلف عن اصل مقتضى الطبيعة السابع كما
في فعل الحرام وبين الضرر الناشي عن فوات امر زائد على مقتضاه كان لا تحصيله ودعت الحاجة اليه احيانا
مزيد ربا والفرق بين المقامين واضح وتمام الكلام في الاطول معان هذا لا يتوقف على ذلك اذ بعد
الدليلين لا كلام في تنافي الوجوب والتحريم لهما استقلالا عن الاصل فتمحض بلوغ الثواب على الفعل
في دليل التحريم والمسامحة تقتضي بالندب نظرا الى الاول وفي الثاني تقتضي بالكراهة بالتقرير السابق
في الاباحة والوجوب فنقول الترجيح لجانب الكراهة لانه دفع مفسدة ذاتية في هذا الفعل محتمل والاتيان
به تحصيل المصلحة محتملة ندبية لا ضرر في تركها لا دينا ولا دنيا ابدا وليس المصلحة الوجوبية التي يضر تركها لاقتضا
عليه بخلاف المفسدة في الكراهة فانها وان لم توجب العقاب لكنها موجبة لنقص الكلام في المكلف مع
من ترتبه العقاب مع تقوى الله ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات فانه يقوى في النظر القول بالكراهة
لقاعدة المسامحة ولو قلنا بالاحتياط قلنا بتعيين الترك لكن لا نقول به كما زعم الاخباريون وثانيها
الدوران بين الوجوب والندب بالصور المتقدمة ولا خفاء هنا في ان المسامحة قاضية بالندب
سواء فرضنا الدليلين من دليل الوجوب كما في الاباحة والوجوب او من دليل الندب كما في الاباحة
والندب مثل في صورة ما لو كان الدليلان المعتبرين المتعارضين يمكن ان يقال ان ثبوت الرجحان
انما هو بالدليل المعتبر لا المسامحة والامر سهل وثالثها الدوران بين الوجوب والكراهة بصورها
السابقة والظاهر عدم الاشكال في عدم الحكم بالكراهة لاحتمال الحرمة الاصلية والترك وانما البحث
في الحكم بالندب وفيه قولان احدهما ذلك نظرا الى دوران الامر بين الترك المحتمل للعقاب او غيره
والفعل المرجوح الذي لا عقاب فيه ولا ريب ان العقل هنا يرجح الفعل على الترك لقاعدة
عقلا او شرعا ثانية بالرجحان بالفعل لكن ادراجه تحت الاخبار مشكل لان المشكوك مما بلغ ثواب على فعله
ثواب على تركه ففي جهة جزاء لا ترجيح عدم الرجحان من جهة العقاب في الاول ونحو الثاني ويمكن ان يقال في
ادراجه تحت الاخبار بان الثواب على فعل الواجب ازيد من الثواب على ترك المكروه مثل الشبهة
ان المتساويان في جانبين سيما رضان ويتساقطان ويبقى الثواب الزائد الذي بلغنا في الفعل
خاليا عن المعارض وهو يثبت الاستحباب بعد لولا الاخبار المتقدمة فتدبر وثانيهما عدم ثبوت
الندب بتقريب ان الواجب محض العقاب على الترك منفي بالاصل ولازم ذلك نفي الكراهة بلا
معارض اصلا فيحكم بالكراهة او الكراهة مع الاستحباب فيدخل تحت محتمل الكراهة والندب وقد
مر ان جانب المفسدة اهم فالكراهة متجه قلت نفي الوجوب بالاصل لا يوجب ارتفاع احتمال العقاب

عن نظر المكلف قطعا فيعارض لصفة اللازمة من فعل محتمل الكراهة فان قلت لعل غرضنا اثبات الكراهة
وانما الغرض نفي الندب والوجوب فقد اتضح مما مر تقريبا ان الكراهة وان رجحت على الندب لكن يعارضها
احتمال الوجوب فيتساقطان حيث ان مصلحة الترك على احتمال الوجوب اقوى من مصلحة الفعل على احتمال
الكراهة فالعقاب يرجح الاول وذلك واضح في نظر المتدبر وان كان في السبيل اليه نوع خفاء
لكنا وبمجرد تعون الاشتغال في محل توقيفه وتليها الدوران بين المحرم والندب والترجيح
فيه للكراهة والكلام فيه صورة الخمس كالكلام في صورة الوجوب والكراهة فعليك بتعميق
النظر في تطبيق النقض والحل وتاسعها الدوران بين المحرم والندب والكراهة بصورها
والكلام فيه صورة الخمس كالكلام في الوجوب والندب بعينه فلاحظ وعاشرها الدوران
بين الندب والكراهة بصورها وقد ظهر من ضعيف ما ذكرنا في الوجوب والتحريم وجه القول لكن
فيه وبعدا من اخبار المسامحة وعلى ما ذكرنا من ترجيح المسامحة ما يصلح للمصلحة خصوصا في مقام الندب
والكراهة يتضح لك ان ساعد الكراهة لقضية الاحتياط العقلي واما صور الثلاثة في الرابع والخامس
بالصور المتقدمة الملفقة التي ترتب على الماهية على نظام الاخطار الخمسة المذكورة في اول الاقسام
في الثلاثي والتعويض بالتجانس والتخالف وتراكيب المختلفة يعلم حكمه مما ذكرناه في التراكيب الثنائية والفقيه
لا يخفى عليه ذلك بعد التنبيه تنبيهات احدها انه قد عرفت ان فتوى الفقيه اذا رجحناه تحت بلوغ
الثواب في الاخبار والبلوغ الالتزامي ادخلناه كالمطابقي والثواب الحاصل في الترك في المكروه
والحرام ادخلناه تحت الثواب على العمل مع الاثم فيه وعقابين وعلى هذا فيمكن في صور التعارض
ان يقول احد بتقديم الخبر على فتوى الفقيه في موارد الاول على الندب والثاني على الكراهة بتقديم
الاول لان دخوله تحت اخبار المسامحة واضح دون الثاني وبتقديم البلوغ المطابقي على الالتزامي
والثواب على الفعل على الثواب على الترك ويتبع الاشكال في تعارض الحجتين كما اذا دل الخبر بالكراهة
وافتى الفقيه بالندب فان الاول وان كان من الافراد الظاهرة للبلوغ لكنه ترك لا فعل الترك
وتاويل لا صريح والثاني وان كان من الافراد الخفية للبلوغ لكنه في فعل العمل وظاهر البلوغ الثواب
فيحتاج الى الترجيح ولكنا في صور السابقة سكتنا عن هذه الجهة بعد البناء على دخول الكل تحت
قاعدة المسامحة وثانيها ان المسامحة هل تجري في صورة ضعف الدليل من حيث الدلالة او
مختص بضعف السند والظاهر ان المدرك ان كان الاخبار فلا تجري المسامحة فيه ان ما اشتمل على
الدلالة لا يصدق انه مما بلغ في فعله او تركه ثواب فلا يجري المسامحة وان كان المنشأ الاحتياط
العقلي فانك كان في ذلك وانه وجه قد اتضح وثالثها انك قد عرفت ان اخبار المسامحة

المسامحة يعارضها المنع من العمل بخبر الفاسق ولكنها احق منها على دليل المنع بتقريب ان اخص
مطلقا من عموم دليل المنع لكنه قد يتقوى المنع من قسم خاص من الخبر يكون بينه وبين دليل المسامحة
عموم من وجه كالمنع عن العمل بموافق العامة فان الرشد في خلافهم وكالمنع عن العمل بالشاذ
والنادر فلو كان دليل المنع من احد القسمين فهل يؤخذ به عملا باطلاق المسامحة او يترك عملا بالنهي
وجهان والذي يقوى في النظر المنع من الشاذ والموافق للعامة ارشادا الى كون الحق في خلافهم
بخلاف المنع من خبر الفاسق فانه ارشاد الى عدم الوثوق به حتى يتبين فترك العمل بموافقة العامة
والشاذ اجود لكونهما كالقياس وربما هل يشترط في المسامحة كون ذلك العمل مشروعا
في اصله عموما او اطلاقا في زمان او مكان او حال وجاء الخبر فيه مثلا بخصوصية عن ناحية
او لا فيثبت ما يجوز احداث عبادة جديدة بقاعدة المسامحة لو جاء به خبر ضعيف وجهان
ومقتضى اطلاق الادلة الثاني والفرق بينهما قليلة جدا

مقتضى القاعدة

ان يكون كل زيادة ونقيصة في العبادة مبطلا لها سواء كان في الطهارة او الصلوة
او غيرهما من العبادات ولا يفترق الحال بين القول بان اساميها موضوعة للصحيح او الاعم
منها ومن الفاسدة وتنقيح ذلك يتوقف على مقدمات وهي ان العبادات لا ريب في ان
كلها مخترعة من قبل الشارع ولو بانضمام شروط او اجزاء التزمها كالنواهي فوضعها بعبارة اخرى
هذا المجموع المركب من حيث هو كل مما قد جعله الشارع ورتب عليه احكاما كثيرة دنيوية واخروية
ولا ريب ان انضمام الامور المتعددة بعضها الى بعض على النسق وترتيب يلزمه هيئة خاصة
صورية هي الجزء الصوري للمركب ولا يمكن تحقق مركب من دون مركب هيئة وانما البحث
في ان هذه الهيئة ايضا داخلة في الماهية المطلوبة او هي امر قهري عارض للاجزاء المجتمعة
عند اجتماعها وليست هي مطلوبة فنقول الظاهر كون الهيئة داخلة في العبادة وليست عبارة
عن مجرد الاجزاء المادية والدليل على ذلك تبادر المعنى من الفاظ العبادات وسلب الاسم
عما تغير فيه الهيئة في بعض الافراد كالفعل الكثير في الصلوة فصار معلوما ان الهيئة خارجة
عن الماهية بل هي جزء صوري للمامور به مضافا الى انا وجدنا في العبادات ان الشارع
جعل التقديم والتاخير ونحو ذلك منوعا للعبادة وجعل لكل قسم منهما حكما براسه فكشف
ان الهيئة لها مدخلية في الماهية على ان الظاهر ان الشارع في هذا التركيب جرى مجرى طريقة
الحكمة المعروفة بين العقلاء ولا ريب ان ما نراه من طريقة العقلاء في احداث التراكيب
المختلفة في ادوية ومعاجين وابنية والات ونحو ذلك مدخلية الصور والهيئات.

في اثارها وثمراتها ومطلوبيتها ومع اختلال تلك الهيئة لا يترتب تلك الثمرات عليه مع ان
ان كل موجود خارجي مما خلقه الله تع نرى ان لهيئتها مدخلا في التسمية بل الاسماء دائرة مدار
الهيئات والصور دون المواد فتحقق بذلك كون الهيئة داخلة في مسميات الفاظ العبادة
ولازم ذلك عدم صدق اللفظ وعدم ترتب الثمرات بدونها وهو معنى البطلان فان قلت انا لا
ننكر دخول الهيئة في الجملة في الماهية بل ذلك من الواضحات ولكنه لا يلزم منه ان كل زيادة
ونقيصة مبطلة لعدم تغير الهيئة بمطلق الزيادة والنقيصة قلت هذا اعتراض عن المدعى وبيان ذلك
ان الكلام تارة في ان الهيئة العبادة اي شيء هو بمعنى انا لا ندري مثلا ان القعود في اثناء
الطواف مبطل ام لا او يجوز ذلك والكاشف عن ذلك احد امور اما الصدق عند المتشرعة فيثبت
بذلك ان الهيئة احد الامرين او الاجماع او الاخبار الدالة على الحكم وهذا هو مقام اثبات
اصل الماهية والاجزاء والشرائط والهيئة بل قعا المعتبرة والمقام الثاني ان بعد ثبوت ان
الهيئة ذلك كما لو ثبت ان الزائد عن السورة واحدة ليس من الصلوة او السورة الواحدة
لازمة فيها بالنص ولكن لا ندري ان نقصا في السورة مبطل كالركوع احقيقة القاعدة تمام ان
نقص كل شيء ثبت انه داخل في الهيئة وزيادة كل شيء ثبت بالدليل الشرعي انه ليس مما اعتبر في
العبادة مبطل لها وانا توضيح في ذلك امور احدها ما مر من ان الهيئة بعد ثبوتها داخلة فيما
اعتبرها الشارع عبادة وصدق الاسم بدونها على مذهب من يقول بالاعم لا ينفع في شيء اذ
الاعم ليس مأمورا به بعد قيام دليل على الخصوصية ولا ريب ان النقص مغير للهيئة لان الجزء
اللاحق للمتروك يلحق الجزء السابق عليه وهو هيئة مغايرة وكذلك في الزيادة لان تخلل الزيادة
مغير لهيئة المتلاصقين فيغير هيئة المجموع المركب وذلك واضح وثانيها قاعدة الاشتغال المعتبرة
على مذهب من يقول بكون الالفاظ للصحيح بان الشك في كون الزائد والناقص مانعا يوجب الشك
في صدق الاسم فلا يقع الامتثال وعلى مذهب من يقول بالاعم بان المانع المذكور وان انتفع
مانعيته بمعنى ان الجزء الناقص مثلا وان نفينا كونه مبطلا باصالة عدم المانعية لكن مقتضى
الارتباط النفس الامري في اجزاء العبادات ايضا غير نافعة لمقتضى الارتباط فالبراءة والامتثال
لا يحصل الا بالاتيان بالناقص وترك الزائد حتى يحصل القطع بالامتثال بامر ثبوت التكليف
به وثالثها ان مقامنا هذا غير مرتبط باصالة الجزئية والشرطية والمانعية ونحو ذلك اذ الغرض
تعين اصل الجزئية والشرطية والمانعية في الناقص وعدمها في الزائد مشكوكا بل هما معلوما ان
فاذا زاد او نقص نقول مع قطع النظر عن حكم العقل بحكم العرف بعدم كونه امتثالا للمأمور

للمأمور به وهو معنى البطلان ورابعها الاجماع المحكي على هذه القاعدة في كلام جماعة من افاضل
المتأخرين وخامسها الاجماع المحصل من تتبع كلمات الاصحاب في العبادات فانهم بعد ثبوت الزيادة
والنقيصة يبنون على البطلان حتى يثبت دليل على عدم المانعية وسادسها النص المروي في كتاب
الصلوة اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان
قد استيقن يقينا وهذه الرواية اخص من المدعى من وجهين احدهما اشتماله على حكم الزيادة دون
النقيصة وثانيهما اختصاصه بالصلوة لكن الظ عدم الفرق بين الزيادة والنقيصة ان لم تكن
النقيصة اولى بالبطلان واقوى في عدم صدق الامتثال عرفا ولا فرق بين الصلوة وغيرها
لكون الكل توقيفية مبنية على هيئة خاصة متلقاة من الشارع وتحاصل الفرق بين الصلوة وغيرها
في هذه الجهة غير واضح بل منتف   لا ريب ان العبادات الموسعة في وقتها يتخير المكلف
في ايقاع المأمور به في كل حصة قابلة للوقوع فيها اذا كان المكلف جامعا للشرائط فاقدا للموانع
غير معذور باحد الاعذار التي توجب سقوط شرط او جزء او نحو ذلك واما اصحاب الاعذار
فهل التخيير في حقهم كما كان فلهم الاتيان بالمأمور به في اول العذر وظرفيه الفعل وان احتمل
او ظن او علم زوال العذر في الان الثاني من الوقت او الاجزاء اللاحقة منه او التخيير غير
ثابت في حقهم واللازم مراعاة التمكن والصبر الى اخر الوقت او فوات الامكان او يفصل بين راجي
الزوال فلا تخيير له وبين المأيوس عن زوال العذر فيتخير اقوال للاصحاب فاكثر القدماء
على التخيير عدا المرتضى وابن الجنيد وسلار على المنع مطلقا وجماعة من فضلاء من تاخر عن الشهيد
على التفصيل والكلام في هذا الباب مضطرب اشد الاضطراب ولنشير الى جملة من مواقع الكلام
توضيحا للمدعى ومن جملتها العذر عن اكمال الوضوء كالجبيرة ونحوها وكذا في الغسل بناء على جواز
الاكتفاء بما امكن غسله وكذا العذر في تطهير الثياب وكون الساتر على الشرائط والخلو عن الموانع
او العذر عن اصل الساتر او عن الامكان لعدم خلوه عن نجاسة او اشتباه القبلة بناء على
التخيير او فقد الماء حتى يتوضأ او يغتسل او وجود العذر عن استعماله او الخوف عن تحصيله او
وجود السلس او البطن الذي لا يمنع الصلوة مثلا من طريان الحدث معهما او العجز عن القيام
في الصلوة او الاستقرار او اتقان الافعال او الاذكار وكذا العذر في احتمال الحج والعمرة
وشرائطه ولا يختص الكلام بالموسعات المرتبة بالخصوص معهما او الموسعة بادام العمر
كقضاء الصلوة على ما اختاره من الموسعة والنيابات بالاجارة او تحمل عن ميت ونظاير ذلك
فان كل ذلك داخل في محل النزاع فنقول كل مكلف مخاطب موسع اذا حصل له عذر فيتنقل

به الامر منا الى عجزنا هو لازم عند الاختيار بل يلزم الانتظار لزوال العذر حتى ياتى بالمامور به الواقع
الاختيارى او لا يلزمه ذلك بل هو مخير فى اوقات زمان التوسعة فله الاتيان فى كل زمان بمقتضى
تكليفه فى تلك الحالة او يفصل بين الرجاء والعدم فالاكثر على التخيير الا بما خرج بدليل خاص لاصالة
عدم لزوم التاخير وعدم تعيين الايقاع فى آخر اوقات الامكان ولاستصحاب بقاء التاخير مع عدم
دليل صالح على رفعه ولاطلاق الكتاب والسنة فى اصل الواجبات الموسعة كقوله اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا واقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن فاتته فريضة
فليقضها كما فاتت ونظاير ذلك من الخطابات الدالة على ان بمجرد دخول وقت المامور به يكون
المكلف مامورا بالاتيان بالمامور به امرا تخييريا بالنسبة الى اجزاء الوقت او بالنسبة الى المعدة
العمر بناء بوسع فيه فكل فمتى ما اتى بالمامور به على حسب ما عليه فى حالته كان من افراده من التنويع
فقد اتى بالمامور به والامر الشرعى يقتضى الاجزاء فلا اعادة عليه ولا قضاء كما فى لوازمه وبيان
ذلك ان الشرع جعل لواجد الماء الوضوء مثلا ولفاقده التيمم وللعاجز القعود وللقادر القيام
ونظاير ذلك من الاعذار التى جعلت عناوين للاحكام الشرعية فى قبال المختار الخالى عن
العذر ومثل ذلك ولا ريب ان المكلف قابل لطريان هذه العناوين المختلفة عليه فتارة هو مريض
وتارة صحيح ومرة مسافر ومرة حاضر ومرة عاجز واخرى قادر ونحو ذلك فيمكن انقلاب العناوين
المجعولة موضوعا للاحكام فى المكلف فى جميع الاحوال والازمان فايجاب الشرع على النائم مثلا
قضاء صلوة الصبح مثلا موسعا ما دام العمر مع علمه بانقلاب احوال المكلفين فى مدة عمرهم
عجزا وقدرة وصحة ومرضا ونحو ذلك يقتضى ان الشرع رضى بالقضاء فى اى وقت اراد المكلف
قضائها على مقتضى عنوان تلك الحالة فلو اراد القضاء فى حالة العجز عن تحصيل الطاهر من الثوب
صلى مع النجس ومع عدم ذلك كلف بصلوة المختار وبالجملة التخيير فى الازمان مع العلم باختلاف
المكلف فى العنوان بحسب الاوان يقتضى التخيير فى كيفيات المامور به اللاحقة له بحسب اختلاف
الاحوال وحتى على ذلك الصلوة اليومية والقضايات وساير الموسعات من صلوة الايات وكالحج
الحج والعمرة ونحو ذلك ومن هنا نقول ان العبرة فى صلوة المسافر اذا حضر وبالعكس بحالة الاداء
لاصالة الوجوب ولان تكليف ذوى الاعذار بالانتظار مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد
ان المنفيين اية ورواية بل كاد ان يلحق فى بعض افراده بتكليف ما لا يطاق خصوصا فى الاوقات
التى لا يعلم امرها غالبا الا بترصيد وكمال دقة مع اختلاف احوال الناس فى الصحة والمرض وكثرة
وقوع الامراض والاعذار كما هو المشاهد فى الاعصار والامصار فلو لزم فى جميع ذلك

ذلك كله بالتاخير لما تحصل الاجماع على خلافه فبطل القايل المقطوع من مطاوى كلمات اصحابنا فى الابواب
اجماعهم على عدم اللزوم فى المعذور وحينئذ فاذا جاز ووجب التخيير فى بعض الاعذار فلا فرق بينه وبين
غيره لاتحاد الدليل والوجه فى التوسعة فى الجميع ولانا نرى سيرة الناس العلماء والاعوام فى الاعصار
والامصار على ان اصحاب الاعذار لا ينتظرون زوال العذر بل يبادرون الى الصلوة على ما هم عليه
من جبيرة ومرض وقعود وعدم استقرار ونحو ذلك وهذا كاشف عن كون السلف كذلك فيكشف عن
طريقة اهل زمن الشرع فيكشف عن تقريره ورضائه بذلك لانه مع عموم بلواه لبين ما يخفى على حسب اهل
الشريعة وخلفائه فى المدة الطويلة ولان التاخير لو كان لازما لاشتهر وتواتر فى الاخبار والفتاوى
لعموم البلوى بالاعذار وتوفر الدواعى الى السؤال عنه مع انا لم نجد فى النصوص على كثرتها
فى باب الاعذار ما يدل على ذلك سوى اربع روايات وخمس فى باب التيمم مع وجود معارض
لها اقوى واخص بالتاخير هناك مطلقا او على التفصيل بين الاصحاب وقد قررنا فى الطهارة بما اشبع
فى شرحنا على النافع لزوم التاخير فى التيمم مطلقا للنصوص المجبرة المعتضدة بمؤيدات اخر كما سنذكر
عن قريب وهذا الباب العظيم لا يكتفى فيه بمجرد هذه الروايات ولم يخرج من الفقهاء من يفتى بلزوم
التاخير الا المرتضى وسلار وابن الجنيد على ما نقل عنهم مع ان العيان عن النقل ولم تخرج عباير
كتبهم حتى يعلم انهم قائلون به مطلقا او مع التفصيل فى جميع الموسعات او فى خصوص الصلوة اليومية
فى جميع الاعذار او فى اعذار خاصة ومحاصل خلو النص والفتوى مع عموم البلوى يقتضى بالتخيير
وعدم لزوم ومع ان جعل هؤلاء الاساطين من الانتظار واهل العلم ولان اطلاق الادلة الواردة
فى خصوص اصحاب الاعذار كما لا يخفى على من لاحظها ولو لا لحوق الاطلاق بالحرج عن موضع
الكتاب لقلنا مثل ما فى الجباير والمسلوس والمبطون والعاجز عن القيام والقعود فى الصلوة والمشى فى
الطواف ونظاير ذلك من التخيير والتوسع للمعذور كالمختار من دون تفاوت ولعين يقتضى فيهما الا
بالتاخير والانتظار لزوال العذر بل يا لاطلاقنا عليه مطلقة مثل قوله يغسل ما حوله ويمسح على الجبيرة والعصابة
صلى قاعدا ونحو ذلك فعليك بالتتبع التام حتى يتضح لك المقام ولانه مادام الاعلى فضيلة اول الوقت
والاهتمام فى عدم تاخيرها عن اولها على حد يكاد يبلغ تاركه حد العاصى وعموم الادلة الدالة على المسارعة
الى المغفرة والاستباق الى الخيرات والذم الوارد فى حق من يضيع الصلوة ويؤخرها الى آخر الوقت كلها مطلقة
شاملة لذوى الاعذار وغيرها ولا دليل يصلح لتقييد هذه الادلة او تخصيصها بمجرد احتمال زوال
العذر والاتيان بالصلوة او غيرها من العبادة على الوجه الاكمل والواقع الاختيارى فيه عن نيابة الخ
للتقييد لان ذلك من ترك القطع بالمحتمل فان حصول الاجزاء اول الوقت متيقن وزوال العذر محتمل والقطع

لا يترك بما لا يوثق بحصوله ولان في لزوم التاخير تعريضا للواجب وتعريضا له معرض الفوات لاحتمال طريان
الموت او السهو او الغفلة او مانع آخر يمنع المكلف عن الاتيان به ولاحتمال طريان الموت او السهو او الغفلة
او مانع آخر يمنع المكلف عن الاتيان به ولاحتمال طريان عذر اشد من هذا العذر اذ يحتمل اشتداد
امر بحيث لا يتمكن من القعود مثلا او من جهات لا يتمكن من سائر الجهات ايضا وقس على ذلك نظايره فالبناء
على لزوم الانتظار المحتمل لفوات الواجب عن اصله او طريان نقصان ازيد مما هو موجود في اول
الوقت لمجرد احتمال زوال العذر بعيد عن طريقة الشرع ومستبعد عن الاهتمام بحفظ الحدود
المعلوم من احوال صاحب الشريعة ومن هنا يعلم ان القول بلزوم التاخير في صورة لا يرجى زوال العذر
بمكان من السقوط والضعف وعليك بالتزام مشرب الفقاهة والمشي على ما هو المستفاد في نوع المذهب
فان الخصوصيات لا تكاد تنضبط ولان المستفاد من طريقة الشرع كما ستقرر لك ان الشرع في العنوان
الاتي ان وقت العبادة في نظر الشرع اهم من ساير الشرايط والاجزاء كلها تسقط مع التعارض بينها وبين
الوقت فاذا صار الاهتمام على الوقت بهذه المثابة فمن المستبعد جدا الزام الشرع بالتاخير الى آخر الوقت
لمجرد احتمال زوال العذر وحصول الشرط او الجزء الناقص سيما في الاعذار التي جعلت لها في الشرع بدلا يجبر
نقص والاعم من الاهتمام بالوقت في نوعه الاكتفاء ببدل الاجزاء او الشرايط المتعذرة فوقوعه في
اول الوقت اولى ولا اقل من تساوي الامرين الموجب للتخيير والقول بوجوب التاخير مع ندرة قائله مستبعد
جدا والذي يصلح حجة للقول بالتاخير امران احدهما انه لا ريب ان الخلف اولا وبالذات انما هو على
الواجب الاختياري ولا ينتقل منه الى بدله الا مع تعذر الاختياري ولما كان الواجب موسعا فمع التمكن
في جزء من اجزاء زمن التوسيع كان المكلف قابلا لان يكون في هذه الاوقات مختارا او متعذرا
فما لم يستوعب العذر جميع اجزاء الوقت فلا يصدق ان الاختياري متعذر حتى ينتقل منه الى بدله وذلك
في العرف واضح فلو قال المولى لعبده ائتني بماء البئر ولا ريب ان هذا العبد اذا اصبح ولم يجد ماء النهر
فأتى بماء البئر متعذرا بان المبدل متعذر لذمه العقلاء معللين بانه لم يتعين عليك الاتيان في
هذا الوقت حتى تنتقل الى بدله ما لتعذر فيه فلعلك تتمكن منه في اثناء النهار فتاتي به وبالجملة كما ان
التكليف المتعلق بالكلي لا يسقط الا بتعذر جميع افراده لان مع القدرة على فرد واحد يكون الكلي مقدورا
فلا وجه للسقوط فكذلك الواجب الموسع فانه يرجع الى التخيير في اجزائه ويصير المامور به باعتبار وقوعه في اجزاء
الوقت الموسع افرادا اعتبارية تنزل منزلة افراد الكلي الطبيعي فلا يسقط التعذر الا مع استيعاب العذر
للزمان كله حتى لا يتمكن من الافراد المفروضة مطلقا ولا يعلم هذا التعذر الا بالصبر الى آخر اوقات
الامكان فان حصل العذر في بدله فان زال اتى باصل المامور به وثانيهما الروايات الواردة في با

في باب التيمم الدالة على لزوم التاخير مثل قوله لعله المتيمم ان خاف الا ان يخاف فوت الوقت او عليه
ان يطلب الماء ما دام في الوقت ونظاير ذلك فان النصوص في ذلك جملة او مستفيضة بين دالة
على الطلب وبين آمرة بالصبر مطلقا فاذا وجب في التيمم ذلك لزم في غيره ايضا بعدم وضوح الفرق
بينه وبين غيره والجواب عن الاول يظهر مما قررناه في تضاعيف ادلة الاكثرين وتوضيحه ان محصل
الكلام انما ينفع لو لم يتعلق خطاب بالبدل بمعنى ان تعلق الخطاب بالمامور موسعا فلا ريب في
عدم سقوطه ما لم يستوعب العذر جميع الوقت واما اذا تعلق خطاب بالبدل فلا ريب اما ان يكون
خطابا عقليا ناشيا من قبح تكليف ما لا يطاق او خطابا شرعيا فان كان خطابا عقليا فلا يجوز
الاتيان بالبدل مع التعذر لكن لا يفيد الاجزاء فلو اتفق انه ظهر زوال العذر ومع بقاء الوقت
وجب الاتيان باصل المامور وهذا معنى قولنا ان الامر العقلي لا يقتضي الاجزاء واما الخطاب
الشرعي فان كان مقيدا بدوام العذر او قضية مهملة لا يظهر منها سوى الاتيان بالبدل مع تعذر
المبدل [illegible] بعبارة اخرى فليس فيه اطلاق يشمل حالة زوال العذر فهذا الامر كالامر العقلي
في عدم اقتضائه الاجزاء وان كان فيه الاطلاق يشمل صورة بقاء العذر وزواله فهذا
الامر افادة الاجزاء وان زال العذر وهذه الاوامر المفروضة في باب الاعذار كلها اوامر
شرعية مطلقة مفيدة للاجزاء ويجعل [illegible] ابدالا للمامور به فاذا اتى المكلف في جزء من اجزاء
الوقت بالبدل فقط الامر لا جزاء وهذا هو المراد من جواز التاخير والتقديم المعبر عنه بالتخيير
والفرق بين افراد الكلي المخير فيه واجزاء الواجب الموسع اجتماع اجزاء الكلي في وقت واحد
فاذا تمكن المكلف من الاتيان ببعض فقد تمكن من الكلي فلا يصدق التعذر بخلاف الموسع
فان تعذر المامور به في بعض اجزاء الوقت يصدق انه متعذر في هذا الحال فيصح الخطاب
بالبدل مع انه ونظير ذلك في الكلي الطبيعي للافراد الممكنة في الآن المتاخر فان امكان بعض
الافراد في الآن المتاخر لا يؤثر في وجود الكلي ومقدوريته بل يصدق عليه انه متعذر [illegible]
لقياس المقام بالامكان في بعض الافراد بالزمن الاول والجواب عن الثاني ان التيمم خرج بالدليل
وقد اتفق به الشرع فالحاق غيره به لا دليل عليه والتاخير منقح والفارق ان مدلولها [illegible] على
التخيير اطلاقا الدليل الدال على البدلية كما قررناه وتوجه الخطاب من اول الوقت ان مختارا
فمختارا او ان مضطرا فمضطرا ولعل الدليل في التيمم كذلك فان الاطلاق قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا فقد قيد بالنصوص الدالة على انه لا يتيمم الا عند الضيق فيصير المعنى ان لم تجدوا الماء
في جميع الوقت حتى انتهى الى آخر اوقات الامكان عادة فلا يلزم التيمم بخلاف ساير الاعذار [illegible]

فيها ما يعبد بالدليل والا فلنا مضافا الى انه يمكن الفرق ايضا اعتبارا من ان غالب الاحتياج على التيمم
انما هو لفقد الماء واما عذار الاخر فلقلة الوقوع مثل الخوف ونحوه والغالب ان فاقد الماء اذا تفحص
وانتظر يجد الماء فلهذا شارع هناك باب التعجيل ولم يجعله منوطا بزعم المكلف ايضا على ما اختاره من عدم
الفرق بين الرجاء وعدمه نظرا الى زوالها في اوقات التوسع نادر فرخص في الاتيان من اول الامر حذرا
من فوت الواجب من اصله وهذا الذي ذكرنا حكمة معتبرة للدليل والا فالمتبع التفرقة بوجوبها
فالمرجح للقول بالتفصيل حتى في مسألة التيمم كما ذهب اليه جماعة من افاضل من تاخر لان الذي علله به
انه مع عدم الرجاء ينقطع التكليف الاختياري للعقل بخلاف ما لو كان واجبا فانه لا يسقط النقل
حتى ينتقل الى البدل وهذا ان دل عليه دليل خاص كما يدعونه في التيمم جمعا بين الاخبار فلا كلام
فيه لوجود المخرج عن القاعدة والا فيجب العمل على القواعد فنقول لا شبهة في ان المراد من النقل
كعدم وجود الماء او العجز عن القيام ونحو ذلك انما هو النقل الواقعي فاما ان يصدق في جميع النقل في
وقت من اوقات التوسيع ان المامور به متعذر فلا معنى لعدم جواز الانتقال الى البدل من اول
الامر واما ان لا يصدق فحتى يستوعب النقل الوقت فلا معنى للاكتفاء بعدم الرجاء فان زعم المكلف
لا مدخل له في صدق الدليل واقعا فان الاحتمال موجود سلمنا جواز الاتيان بالبدل على حسب ما زعمه
من النقل فاذا انكشف خلافه وزوال النقل فاي دليل دل على اجزاء ما فعله من الامر الواقعي
فان كان دليل البدلية فقد اعترفوا بان البدل فرع النقل الواقعي في جميع الوقت ولم يتحقق فظهر
ان البدل ليس ببدل والاجزاء فرع حصول الامر به فلا بد ... لو كان المكلف يعلم قطعا حقيقيا
لو فرض حصوله او علما عاديا يوثق به في العادات بزوال النقل فان كان ازالته من الاختيار كما
كذهابه الى مكان فيه الماء او علاج التراب بالعجز او تعلم ما لا يعلم من القراءة الواجبة ونظائره
فلا كلام في لزوم التاخير وتحصيل المقدمات وهذا اجماع من اصحابنا واما لو لم تكن الازالة اختيارا
بل كان امرا ليس في قدرة المكلف لكن يعلم زواله عادة ان امكن حصول العلم به كما المسلوس
والمبطون الذين لهما اوقات معتادة يسع الصلوة والمريض الذي اعتيد له البرائة والافاقة في وقت
يمكنه فيه الاتيان بالعمل كالمختار فهل يجب عليه التاخير ام لا محل نظر والفرق بين هذا وبين الاول
عدم حصول المقدمات الاختيارية لا بعد اضطرار ولا بعد شك ذلك من ذوي الاعذار قطعا والاول
مختار واما خلاف الثاني فانه وان كان يعلم الزوال بحسب عادته لكنه مضطر الان داخل تحت
ادلة ذوي الاعذار والعلم بالزوال لا مدخل له في ذلك والذي يقوى في النظر القاصر عدم
لزوم وجوب التكليف الاضطراري بالنسبة اليه وهذا خلاف مقتضى الادلة مع ان العلم بالمستقبل

بالمستقبل لا يكاد يتحقق غالبا بل الرجاء والوثوق وقد عرفت حاله هذا ما يتعلق بالكلام في نوع المسئلة
واساسها والاشتغال لجميع ما ذكر كلمة الفقهاء والادلة الخاصة في المقامات اذا تعارض سقوط
احد الاجزاء والشرائط الاختيارية الاولية والاضطرارية مع الاجزاء في الوقت مقدم على الكل بمعنى ان
مراعات الوقت لازم وان سقط بعض الاجزاء والشرائط وقد استفدنا هذه القاعدة من الادلة الخاصة
التي دلت على ايجاب الاعذار على الاتيان بالمقدور وهي كثيرة لا تكاد تحصى ولذلك لا يجب نقض الوضوء
لجبيرة ونحوها وسقوط الماء مع وجود النجاسة وسقوط السورة في الصلوة عند الضيق واخبار التيمم بخصوصه
من الوقت وعدم رضا الشارع بالتاخير وسقوط الاركان في صلوة المطاردة والعشر وصلوة الخوف وسقوط
الشرائط حيث تعذرت غالبا كالاستقبال والاستقرار والساتر واباحة المكان وشرائط ما يسجد عليه
ونحو ذلك وسقوط القيام والانتقال الى المراتب اللاحقة مرتبا ونحو ذلك مما ينتهي الى الحرج والتيسير
كلها دالة على ان الشارع لا يرضى بفوات الوقت ويرضى بسقوط جزء من الشرائط والاجزاء والاعمال حتى
ينتهي الى حالة الاختيار غالبا ولا اقل من الاستقراء بعد موقتة اوقى صوت بفناء الله منقطعا ان
العمل يحمل على المشابهة اهتمام بحفظ الوقت فكل عبادة موقتة اذا دار الامر بين فوات وقتها او فوت
بعض شرايطها واجزائها فمقتضى القاعدة تقديم الوقت وان نقص الشرط او الجزء الا ما دل الدليل
على سقوطه بتعذر شرط او جزء او دل الدليل الخاص على لزوم الاتيان به في خارج وقته ونحو
في وقته وليس غرضنا من الوقت الوقت الخاص بل الموقتة ما دام العمر كلها اذا انتهى الى العمر او
الامكان بحسب زعم المكلف فياتي بالمقدور حتما والمترتبة بعضها على بعض كافعال الحج والعمرة
وان لم يعين لهما اوقاتا خاصة فحكم الموقت فما امكن من الطواف وصلوته لازم الاتيان
قبل الشروع فيما تعقبه من اعماله وقس عليه سائر الاعمال والغرض الاشارة الى الضابط المستفاد من استقراء
كلام الشارع واحكامه المجعولة المتفرقة في ابواب الفقه ومن هنا ورد ناعلى من لم يجوز التيمم بضيق
الوقت مع وجود الماء معللا بان التيمم يشرع مع وجود الماء وفوات الوقت لم يقم دليل على انه
مسوغ للتيمم كالفاضل الح ومن قال بمقالته من افاضل من تاخر شكر الله مساعيهم بان فوات الوقت
لو لم يكن مسوغا للتيمم فاي دليل دل على شرعية التيمم اذ المكلف اذا لم يجد ماء في الوقت او حصل
له مرض يستضر بالماء فلا بد من حصول الماء له في وقت من الاوقات بزوال العذر ولكنه
لم يرض الشارع بترك الصلوة والاتيان بها في خارج الوقت مع الطهارة المائية وليس الداعي الى
جعل هذه الابدال الا ارادة الشارع وقوع العبادة في الوقت وكيف رضي الشارع بالقعود والاضطجاع
ونحوه والتسبيحات في المطاردة ولم يرض بسقوط الاركان من دون بدل ولم يرض بالتيمم المجعول

١٢٥

المعبر بل لا لادراك الوقت مع ان التراب الطيب طهور المسلم عشر سنين كما في النص النبوي وجملة
من فحول المتأخرين رفع الله درجاتهم عجزوا عن تنقيح المسألة عن ماخذها ولم يتفطنوا لهذه الدقيقة
ولم يجدوا دليلا محكما يدل على جواز التيمم لضيق الوقت لم يعتبر الشهرة اعترافا بعدم الدليل فتردد
بعضهم وسلك آخرون مسلك الحق مع ان الحكم بعون الله واضح بعد اتقان القاعدة المحررة فتبصر
من جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المنتشرة الفروع فامثال الميسور
ولزوم الاتيان بالمستطاع ويمثل لها في لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا كالغسل مرة وان لم يطهر
وفي غسلات الولوغ ونضح بعض محال البدن وتباعد البالوعة وقيام جز التراب مقامه في التطهير ونحوه
الا لقطع والجبيرة وفي اعداد غسلات الوضوء والمضمضة وغسل اليد والمباشرة في جميع ما يعتبر فيه وحكاية
ما امكن من الاذان وحكاية سائر الدعوات المندوبة واعداد مسحات الاستبراء وجلوس بعض
وصلاها ومندوبات الاحتضار والموت والغسل بالقراح مع فقد الخليط من سدر او كافور
او من وراء الثياب فقيام جز الماء مقامه والواحد مقام الثلاثة في الكفن في كفاية التكبيرات
في صلوة الميت والممكن من التربيع للجنازة وطلب الماء وان لم يكن غلوة او غلوتين والمسح مقام
الغسل وظهور اليد مع منع بطنها احدهما مقام الاثنين والممكن من النوافل وستر ما امكن
من العورة ولزوم الصلوة عاريا وما امكن من ابعاض المرأة والرجل في الصلوة فلزوم ارتكاب
اقل المحذورين والواجبات في تعارض المكروهين والحرامين وقيام الاعتماد او القعود او الاضطجاع
والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة والملحون والذكر مقام الكل والنقص [illegible]
من انحناء الركوع ونحوه من سائر الاجزاء والشرائط واداء المقدور من الحقوق الواجبة المالية
كلها والقيام في المعبر وحركة الرجلين لمن نذر المشي وفي خصال الكفارات على التعدد ولزوم الكف
عن المفطرات وان افطر ولزوم المقدور من الصيام والاطعام وتقديم المعتكف اقل الطرفين
خللا والاستنابة العاجز عن الحج وكون النائب من الاقرب الى بلده وصرف المال القاصر عن الحج الى
بر في وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن وفي انتقال الحكم الاصلي الى نائبه في تعذر
النص عدة المتروك واجب او فعل محرم يعتد بها واحياء بعض الليلة وتباعد الرامي [illegible]
والهدي وذبح هدي القران وان لم يبلغ محله وامرار فاقد الشعر الموسى على راسه والمقدور
من الامر بالمعروف والنهي عن منكر واجراء الحدود والاحكام ومراعاة الوكلاء والامناء
والاولياء المصالح وعن بعضه [illegible] وذبح الواقع في البئر دون شرائطه ومسألة فوات الفور
وفوات القيد من زمان او مكان او وصف وحالة ذاتي او عرضي قابل للتبدل ام لا ونظائر ذلك

ذلك مما لا يخفى على المتتبع وتنقيح المقام بحيث يرتفع عنه غشاوة الابهام ان يقال ان المامور به قد يكون امورا
متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت اسم واحد كالصوم والصلوة ونحوهما وقد يكون امورا متعددة
مندرجة تحت عنوان بحيث يكون كل منها مامورا به على طريقة العموم الاصولي كايام شهر رمضان
والنوافل اليومية على ما حققناه في محله وقد يكون المامور به مركبا من اجزاء يطلق على كل منها
الكل كالستر العورة واداء الدين ونظيرهما مما يطلق على الجزء اسم الكل كقراءة القرآن وقد يكون مركبا
من اجزاء خارجية تدريجية لا يطلق على كل منها اسم الكل مع ارتباط بعض منها ببعض بحيث لو اختل
احدها اختيارا لاختل الباقي كالصلوة والصوم وقراءة سورة خاصة والحج ونحو ذلك وقد يكون الامر
براسه معينا خاصا اما بحالة كالركوع والسجود ونحوهما او بوصف كالمشي الذي هو عبارة عن الحركة من
مكان الى مكان مثلا بتحريك الرجلين وبتوسطهما او باضافة كماء السدر وماء الكافور وظاهر
من وجود زمان او مكان بحيث لو فات تلك الحالة او الوصف والاضافة او القيد لفات اسم المامور به وان بقي
بعض من مقدماته او اجزائه وقد يكون مركبا من اجزاء عقلية كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وقد
يكون الباقي بعد فوات المتعذر بحيث يصدق عرفا او عادة انه من ابعاض المجموع المركب ومن قبيله او المعدود
قد يكون امرا خارجيا الحصول عليه ذلك في نظر العرف ثم قد يكون هذا المامور به مطلوبا بامر بعينه وقد يكون
مطلوبا بامر متوسل كما لو كان الامر سببا او شرطا او دفع مانع ونحو ذلك وقد يكون مطلوبا بالاصالة
فهنا مباحث ينبغي ان نتامل فيها حتى يتضح الامر فنقول الاصل في هذه المسألة من طريق السنة روايات
ما رواه الغوالي اللئالي عن النبي صلى الله عليه وآله ورواه الاصحاب في كتب الفروع وهو قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم وثانيها ما روي عن امير المؤمنين ع في الغوالي ايضا الميسور لا يسقط بالمعسور وثالثها
عنه ايضا ما لا يدرك كله لا يترك كله اذا عرفت هذا فاعلم انه لا اشكال في لزوم الاتيان بالمقدور في
القسم الاول اذ الواجبات امور مستقلة مرتبطة وتعذر احدها لا يوجب سقوط الخطاب عنها ومقتضى
الاستصحاب بقاء الوجوب في المقدور فلا شبهة ولا ريب فيه في هذا المقام عند من قال بحجيته مضافا الى
ذلك مقتضى اطلاق الخطاب فان الاوامر تدل على مطلوبية المامور به سواء تعذر غيره او امكن
مع ان هذا القسم محل وفاق بل محل اجماع ولا نتكلم فيه مشكل ولكن الرواية الاولى غير شاملة
لمراد الظاهر من تنكير كلمة شيء وقرينة قوله منه ارادة البعض من المامور به الواحد المركب كما سيفصل
والمقام ليس منه فان قلت عموم ما دل على الاطاعة يشمل الكل فيكون كل هذه الامور بعضا من
او فردا منها فليندرج تحتها الرواية بتلك الوجه قلت اولا ان المراد من ملاحظة الاوامر
الخاصة اعني الامر من حيث الامر العام وفرق بين المقامين وثانيا ان معنى الاطاعة الاتيان با

١٢٧ فدخول ذلك الخاص تحت العام فرع كونه مامورا به وبعبارة اخرى اذا تعذر احد الامور المطلوبة
فان كان الباقى لا يقع الاتيان اما الاصل او اجماع او الطلاق او قاعدة جارية فى خصوصيته تقتضى الاتيان
بالنسبة الطاعة جزءا او فردا فباقى فيه عموم دليل الاطاعة وقاعدة الميسور ايضا بالنسبة الى الاطاعة
فيمكن ان يقرر قدر ثابتا بالاطاعة فيلزم الاتيان بالمستطاع منها ولو لم يكن الباقى لازم الاتيان
مشمولا لاحد الاتيان الادلة المذكورة فلا يكون الاتيان به اطاعة حتى يكون مامورا بالاتيان
بها لانها استطاعة فادراج المقام تحت الاتيان به اطاعة بالمستطاع من الاطاعة العامة فرع
ادراج المقدور تحت الاوامر الخاصة او اجراء قاعدة المستطاع فيها بالنسبة الى تلك الاوامر
حتى يصير اطاعة فليحقه الامر وليس كل مع ما فيه من نظائر الامر لانهم ذكروها وتمكنه تشمل الروايات اذا
اذ لم يعتبر فيها وحدة ولا تعدد وانما المراد ان تعذر شيئ لا يكون سببا لسقوط المقدور والممكن واما
الثانية فقد يتوهم عدم شمولها ايضا باعتبار ان الظاهر من كل المجموع المركب وليس كذلك بل هو اعم من
المركب من الاجزاء باعتبار التركيب والموجود فى الافراد باعتبار تلك فقوله مما لا يدرك كله اعم
من ان يكون امورا مختلفة التشخص كلها مامورا به او يكون ملحوظا تركيبها بحيث يكون المجموع المركب
مامورا واحدا وكلمة الموصول قابل للعنين وقابل الارادة الاعم من الامرين فالتخصيص بالمركب
لا معنى له والحاصل ان ملاحظة مجموع الروايات يدل لذلك على شمول دخول كلا الامرين فيها والكلام
فى القسم الثانى بعينه كالكلام فى الاول اذ كون الامور المتعددة داخلة تحت عنوان وحدة
لا فرق فى ذلك والعام الاصولى فى الحقيقة يحل الخطابات متعددة فيصير راجعا الى القسم الاول ويزيد
ذلك على الاول انه يمكن ادخاله تحت الجزء ايضا مثلا يمكن ان يقال اذا تعذر بعض يوم رمضان
ولم يمكن صوم بعضه فان الباقى هو المستطاع من صوم شهر رمضان المامور به فالدخول
تحت الاسم الواحد يدرجه فى الجزء الاول ايضا وان كان منحلا الى امور متعددة واما القسم الثالث
ايضا يجب الاتيان بالمقدور منه من دون شبهة ويجيئ فيه الادلة الماضية فى وجه لكن الاستصحاب
من حيث انه جزء اشكال نظرا الى انه يمكن ان المستصحب كان وجوب الجزء من حيث دخوله فى
ضمن الكل وبعبارة اخرى الوجوب المقدمة فلا وجه لاستصحابه لانه بعد سقوط ذى المقدمة
لا يبقى للمقدمة حكم من هذه الجهة فليس ارتفاع حكم المقدمة مشكوكا حتى يستصحب وان كان وجوبه
فى نفسه فهو غير معلوم فى نفسه حتى يستصحب لكن الروايات تشملها والاستقراء بالتقريب الاتى
يقتضيها مع ان المسئلة لا تحتاج الى اجراء قاعدة الميسور بل الدال على وجوب الكل منها
دال على اجزائه لاشتماله على الاسم نعم لو اريد اثبات اللزوم من حيث انه بعض من المامور به المركب

المركب لجاء فيه الكلام ان يقال الا اذا الحاجة فى ذلك واما القسم الرابع فالذى يقوى فى النظر
لزوم الاتيان بالمقدور من المامور به الا ما خرج بالدليل والوجه فى ذلك امور احدها
الاستصحاب وقد عرفت المناقشة فيه ودعوى ان المستصحب عبارة عن المطلوبية الحتمية اعم من
كونها مقدمية او اصلية مدفوعة بما مر وثانيها الاستقراء فانه لا يخفى على المتتبع فى الفقه ان
الغالب فى امثال هذا المقام لزوم الاتيان بالمقدور بالنص او الاجماع او غير ذلك ولا ريب ان المشكوك
فيه يلحق بالغالب دون النادر وقد يقال ان الاستقراء غير ثابت اذ لا نسلم كون الغالب فى
لزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور بعد تعذر الكل ويمكن دفع ذلك بانا لو ان ادعينا عدم
الغلبة فى هذا الصنف الخاص من المامور به وهو المركب لا ارتباطى فعلى فرض تسليمه غير مضر اذ
لا شبهة فى ان الغالب عدم سقوط المامور به المقدور بالمعسور فى نوع الاوامر بل فى كل الصنف
بانواعها واشخاصها مع ان الغلبة الصنفية ايضا محققة كما لا يخفى على من لاحظ اجزاء الصلوة
وشرائطها واعمال الحج ونظائرها وربما يقال انه معارض بمثله فانا نرى ايضا سقوط الاجناس بسقوط
الكل فى نحو باب الوضوء مثلا وباب الغسل ونظائر ذلك فاما ان يرجع الى ما جعل بدلا او يسقط
التكليف من اصله وهو واضح الدفع بان تحقق الاستقراء المعارض لما ذكرنا فى غاية البعد
مع انه لا يتحقق الغلبة من الجانبين حتى يلحق المشكوك بالغالب لكن لا يبقى الغلبة فى نوع الاوامر
سليمة عن معارض والحاصل الاشكال فى تحقق هذه الغلبة بوجه من الوجوه نعم يقع الكلام فى حجيته وهو
بحث شاق للمقام تنقيحه فى علم الاصول وثالثها الروايات السابقة والطعن فيها من حيث السند
انه غير معتبر فى نفسه ولا موجود فى اصل معتبر مدفوع بان شهرة هذه الاخبار فى كتب الفقهاء بل فى السنة
العوام والخواص مما تقوى الظن القوى بصدورها وهذه الاخبار كما اعلم من الخبر المقرر باصطلاح
المتاخرين ودعوى ان الشهرة لعلها بين المتاخرين مدفوعة باشتهار الكلمة عند القدماء ايضا
بل هذا الانتشار بين العوام والخواص مما يكشف عن كون ذلك فى الاعصار السابقة كذلك بل هذا
مما يدل على نوع موافقة لحكم العقل بمعنى ان ظاهر كلام اهل العرف والعقل ان هذه القضية امر موافق
مجرى عادة العقلاء وحيث ان من خالفها فقد خالف افعال العقلاء فتكون النصوص واردة فى
التاكيد لقضية العقل وهذا ايضا يكون دليلا اخر على اعتبار هذه وبالجملة الطعن فى الروايات من
حيث الاعتبار لا ينبغى بعد ما ضمنا الى الحكاية جماعة شهرة هذه الروايات وكونها مفتى بها عند الاصحاب
مع انا نرى فى ابواب متفرقة فى الفقه افتوا الاصحاب فى فروع هذه القاعدة وليس لهم مستند فى
ذلك الا هذه الاخبار فيكون شهرة فى الفتوى وان لم يكن فى الرواية وهى يصلح جابرا على ما حقق

في محله ثم يبقى الكلام في الدلالة فنقول الاصحاب في فروع هذه القاعدة وليس لهم مستند في ذلك
الا هذه الاخبار قوله اذا امرتكم يراد به الطلب الوجوبي فلا يشمل المندوب فلو تعذر بعضه لم يستحب
الاتيان بالبقية لهذه الرواية لكن الظاهر عدم القول بالفرق بينهما مضافا الى ان المندوب يتسامح
فيه ما لا يتسامح في غيره كما قررناه ويحتمل فيه احتمال الطلب والاحتياط العقلائي يرد ولمنع فالظاهر ارادة
القدر المشترك من الامر بالحاق المندوب في الحكم والشيء منون مطلق في الايجاب يحتمل كل مامور به
وما نحن فيه بل هو اظهر افراد المامور به لانه مركب من اجزاء ابتدائية يطلق عليها اسم الواحد وكلمة
من اما للتبعيض فمعنا فاتوا ما استطعتم ويراد به بعض المامور به والضمير يرجع اليه فيصير الرواية
بيانا لصورة تعذر البعض دون الكل اذ لو تعذر الكل يسقط بلا شبهة ولو امكن وجب للامر
واما صورة التبعيض فجعل هذه الرواية فاتوا بيانا لها ويحتمل كونه من بمعنى الباء فيكون المراد
فاتوا بالشيء ويكون كلمة ما اما زمانية اي ما دام انتم مستطيعون او بدلا عن الشيء اي فاتوا بالشيء
اي المعقود والمتعلق محذوف اي المعقود ومنه يرجع هذا الى المعنى الاول ويحتمل ان تكون موصوفة
من بيانية فيصير المعنى فاتوا بالمستطاع الذي هو ذلك الشيء المامور به ويحتمل كون من ابتدائية
فيكون المعنى فاتوا بالمستطاع بعض الشيء المامور به ويجوز بعض احتمالات اخر بعيدة ولا ريب انه وان
كان في بادي النظر يمكن ان يقال اذا دار الامر بين محتملات بعضها منطبق على المقام وبعضها غير
عنه فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية قلت مع قطع النظر عن اعمال قواعد الاصول في تعارض الاحوال
لا ريب ان هذه الضوابط انما مع عدم وجود فهم عرفي متيقن في البين ومع وجوده فلا يصح مخالفته
لقاعدة فنقول اولا لا ريب ان حمل هذه الرواية على اشتراط القدرة في المامور به كما هو مقتضى
المعنى الثاني والرابع وبعض الوجوه البعيدة بعيد عن سياق هذه العبارة اذ لو القي هذه
اللفظة على عامي فهم غير مشوب ذهنه بشيء من كلمات الاصوليين والفقهاء لا يفهم منه غير ان المتعذر
من المامور به لا بد من الاتيان به وان تعذر الاتيان بالمجموع المركب وهذا المعتاد من الفهم عرفا
يكفينا ومنكر ذلك مكابر لوجدانه ومخالفته قواعد الاصول غير قادحة اذ مجراها عند اشتباه العرف
والمقام ليس منه وثانيا نقول ان الحمل على اشتراط القدرة لازمه حمل كلمة ما على المصدرية وهو
خلاف الاصل وتاويل الفعل على المصدرية هو كذلك وثالثا انه مستلزم لكون الخبر تاكيدا لما دل
عليه العقل والنقل من اشتراط القدرة ودعوى ان لعل هذا الخبر مقدم على غيره من النقل معارض
بالظن القوي بتاخره عما دل عليه كتاب الله تعالى من رفع تكليف ما لا يطاق كما ان دعوى
احتمال كون كل من هذه المخاطبات لطائفة من المكلفين ادعى وكل منهما في حضور كلهم معلوم

معلوم العدم فلا يكون تاكيدا مع وضوح ان الغرض من التاكيد كون هذا الكلام بنوع معنى ثابت في
ذلك وثانيا الخبر انه معنيه تاسيس حكم جديد ولو كان المراد افادته ما افاده غيره لكان اعادة ما في كتاب
الله تعالى والعقل بعدم جواز تكليف ما لا يطاق احسن لعدم وجود هذه العبارة الظاهرة في خلاف المراد
كما لا يخفى على المنصف مع انه هذا لو نقل بانه قبح تكليف ما لا يطاق مما يعرفه كل احد ولو قلنا به كما
فيكون تاكيدا صرفا وينقط هذه الكلمات من اصله ولا يعبر باستعمال كلمة الاتيان من دون باء
مع انه يتعدى به لانه لازم على كل احتمال دجعل كلمة من بمعنى الباء وارتكاب هذا المجاز البعيد
من ثم هذا اللفظ ليس باولى من اختيار المجاز وكونه مخصوصا جزئية المقام ولازم اولوية المجاز
مطلقا سيما في المقام وبالجملة فهم العرف وذوق اهل اللسان في هذا المقام يكفينا مؤونة النقض
والحمل في تعميم الدلالة وتقييد الشيء بالمركب مع اقتضاء سياق الكلام ذلك لا باس به ولا نزاع انه
لا يحتاج الى التقييد بقولنا ان تعذر الكل بل لنا ان نقول ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ان كلا فكلا وان بعضا فبعضا ولا يحتاج الى حمل المدلول في التبعيض ودع بعض الموارد
بالدليل غير مانع من تاسيس القاعدة اذ ما من عام الا وقد خص ويختلف المط وبالجملة دلالة
هذه الرواية عند المتامل في غاية الوضوح واما الرواية الثانية فغاية المناقشة في دلالتها
ان الظاهر كون الباء للسببية ومعناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بالمعسور اذا كان غير
فان اريد عدم سقوط حكمه المعهود الثابت لوجوب الكل فلا ريب انه فقد الجزء والواجب
الكل وان اريد عدم وجوب سقوط في نفسه فهو غير مسلم حتى لا يسقط او يسقط فالمراد من الرواية
انه لو ثبت حكم المعسور وميسور فسقوط المعسور لا يضر بحكم الميسور فلا ربط لها بما نحن فيه قلت
ظاهر الرواية ارادة المعنى من الميسور والمعسور والمراد بالميسور المقدور وبالمعسور المتعذر
او غير ما فقط العبارة ان كل ميسور سواء كان جزء عبادة او عبادة مستقلة لا يسقط بسقوط المعسور فنقول
اما المستقلة فيلزم الاتيان بها ولا ربط لها بالمعقود واما الجزء فنقول ظاهر الرواية انه لا يسقط بسبب
سقوط المعسور فنقول الجزء الآخر ويصير المعنى انه يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الكل
وليس في الجزء ذكر حكم حتى يقال ان اريد الوجوب التبعي فقط وان اريد الاصلي فلم يكن بل ظاهر الخبر
عدم سقوط ذلك المقدور ومعناه في العرف انه كما لا بد من اتيانه حال امكان الكل لا بد
من اتيانه حال تعذر غيره ولا التفات فيه الى ان هذه اللابدية هل هي كانت لاستقلال
او تبعية وهذا المعنى في العرف واضح فاذا تعذر الجزء المعقود لا يسقط بسقوط الجزء المتعذر
لا بد عقلا كلا الامر بحث في انه مراده بعدم سقوط اي شيء بل لا يفهم من هذه العبارة

الاصل الجزء التابع وتضمن الكل استقلالا بعد تعذر جزء فكانه قيل اذا تعذر هذا الكل يقوم
البعض مقام الكل بعد ما الاعتبار عليه ابدا فتنقض واما الروايتان الثالثة فغاية المناقشة فيها ان
كلمة لا يترك اخبار في موضع انشاء ولازم دلالته على التحريم او نفيه لا يتم كونها انشاء او لا يكون اخبارا
مخالف للظاهر ولمنصب الشرع ومناف لما فهم الاصحاب مع انه لو كان اخبارا لكان اخبارا عن طريقة
العقلاء وكذا التزام العقلاء بمثل ذلك وهو في نفسه كاشف عن لزومه سيما مع اطلاع المعصوم
ثم وتقريره على ما هو عليه وبعد كونه انشاء فاحتمال الارادة مطلق المرجوحية خلاف المتبادر
منه وقد قرر في الاصول ان الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء ظهورها انها قائمة مقام الامر فيما
مقام النهي في العرف ولزوم التخصيص في المخصصات غير قادح مع امكان ارادة الترك بمعنى
البناء على عدم استحبابه وهو مرفوع عنه المنافي فلا يلزم هناك تخصيص وقد قررنا فيما سبق
ان كلمة الكل ليست مختصة بالمجموع ولا بالافراد بل يعم الامرين ومن جملة افراده موضع النزاع
ووضوح هذه الروايات وشهرتها وظهور المراد منها كفانا عما لا يخفى من التعرض لتنقيح
الدلالة ولكن قد اشرنا الى بعض الوجوه توضيحا للمرام وتكثيرا للفائدة واما القسم الخامس
الذي يقتضيه النظر في اطراف الكلام ان يقال ان هذا المقام قابل لوجهين احدهما القول
بلزوم الاتيان بالمقدور من القيد والمقيد كيف كان عملا بظاهر الادلة المذكورة السابقة
واجراء ما مر في الرابع هنا جميعه وثانيهما القول بان القيود قسمان قسم منها بحيث يصير المركب
معها بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الجمعة وزيد بن عمرو ونحو ذلك بحيث لو فات
القيد لا يعد ما بقي ميسورا من المامور به ولا بعضا منه ولا مستطاعا فيوم الجمعة ليس ميسورا
من الخميس وكذا زيد بن بكر بالنسبة الى زيد بن عمرو وفي هذا القسم يفوت المركب بتعذر
جزء لانه يفوت الكل بل هو من ذلك الباب وقسم منها ليس كذلك بل هو كامور ملتئمة خارجة
كماء السدر فان حقيقته عبارة عن مزج السدر بالماء فكانهما جزءان خارجيان وان كان
بعد التركيب شيئا واحدا ونظير ذلك الصلوة في اللباس الفلاني او القراءة في المكان الفلاني
ونظائر ذلك من القيود التي لا تعد كالفصول بالنسبة الى الاجناس في العرف بحيث يصدق
على المقدور انه ميسور بالمامور به ومستطاع منه لا امر خارجي مباين وهذا القسم يجري
فيه القاعدة ويشمله الدليل وهذا هو الحجة ومن هنا مر منا الاشكال في امر فاقد الشعر الموسى
على راسه وتحريك الرجلين في المعتل الاخر فان هذا ميسور من الحلق ومستطاع من المشي
او ان هذا امر مباين لذلك ومن هنا تبين ان القسم السادس لا يجري فيه قاعدة الميسور

الميسور اذ الظاهر ليس مستطاعا من العرض باعتبار الحيوان الموجود في ضمنه والسر في ذلك ان المركب من
الاجزاء العقلية يغلب فيه جهة الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعرفون الاجزاء التي في ضمن
المركب وفوات الجزء بعد فوات الكل اذ لو بني على ذلك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ
الممكنات كلها مشتركة في جنس من الاجناس او عرض من الاعراض يمكن اذا تعذر العرض اعطاء
حكم لا يتجسم واذا تعذر الصلوة يقوم الكل الجزء مقامها لانه فعل ونحو ذلك مما يقطع بخلافه بل الجملة
كل مقام صار التركيب عقليا ادركا العقل بعد فوات القيد فوات الكل لفوات الاسم التابع للحكم فلا يكون
هذه الاجزاء في نظر العرف اجزاء حتى يجري فيه عموم الروايات ويجري فيه القاعدة مضافا الى ان المفهوم
من هذه الروايات الاتيان بالمقدور والمستطاع منه من دون انضمام شيء خارج عليه وكلا نسب
ان المركب العقلي او نظائره اذا فات منه القيد لا يمكن الاتيان بالبقية الا في ضمن قيد آخر وهو شيء لم يدل
عليه الدليل فان قلت اذا وجب الاتيان بالمقدور يجب الاتيان بالقيد الاخر مقدمة ولو مانع في ذلك
تلك الروايات لزوم الاتيان بالمستطاع من هذا المامور به والجنس الموجود تحت نوع اخر ليس مستطاعا
من النوع المتعذر بل انما هو طبيعة اخرى مغاير للمامور به وبعبارة اخرى انعدام هذا الجزء الاصلي
المقوم للنوع او صنف اخر يخرجه عن كونه مما يستطاع من المامور به ويلحقه بماهية اخرى بالنسبة الاضافية
والروايات لا تشمل ذلك مثل ما ان في ذلك لا يحل المشكل بما لا مزيد عليه هذا هو الكلام في جهة الحكم التكليفي
واما الحكم الوضعي كالشرطية والسببية والمانعية ونحو ذلك فهل يجري فيه هذا الكلام ام لا فنقول لو كان
الشرط شرطا للامر بمعنى يجب اتيانه بحيث يجب اتيان الشرط مقدمة فالظاهر جريان الكلام في الشرط اولا
فرق ح بين الجزء والشرط فلا يسقط المقدور من الشرائط بتعذر بعضه وكذا لا يسقط الباقي من الشرط
اذا كانت متعددة بتعذر البعض الاخر وتقريب الاستدلال في هذا المقام يستفاد مما قررناه
في رواية الميسور وغيرها فيما سبق وكذا المانع لو كان مما يعلم من امر لازم واجب الاتيان برفع المقدور
منه لازم ومن هنا نقول بلزوم ازالة بعض النجاسة وان كان الباقي فيما يعلم من الصلوة ويلزم
تخفيفها بالغسل مرة ان كان ما يظهر بالغسل مرتين ونحو ذلك من الموانع وكذا في ازالة الفضلات
غير ما كول اللحم والذهب والحرير عن اللباس وكذا الكلام في السبب والسر في اجراء هذه القاعدة
في هذه الامور كونها في الحقيقة راجعة الى الاتيان بالمقدور بالامر فكان الاتيان بما هو المقدور
من شرطه وسببه وازالة ما عدا اتيان له في الحقيقة وهذا الدليل يثبت شرط ما امكن اتيانه ويثبت ايضا
المستطاع وما بقيه ما قدر على ازالته وبعبارة اخرى بعد تعذر الشرط والسبب ورفع المانع باجمعها
وامكان البعض يقع الشك في كون هذا البعض شرطا او سببا او مانعا ام لا وقاعدة الميسور تقتضي

بعد عدم سقوط الممكن من ذلك مع تعلق الخطاب بالمشروط والمسبب وبعد ثبوت عدم السقوط تثبت ا
الشرطية والمانعية والسببية للممكن المقدور ويقوم البعض مقام الكل بمقتضى القاعدة واما لو لم
يكن المشروط والمسبب [illegible] ما مر كاسباب المعاملات والضمانات وشرائط العقود وموانعها
فالكلام في عدم جريان الرواية الاولى في المقام واما الرواية الثانية والثالثة فيشملها بمعنى انه اذا
تعذر بعض اجزاء شرائط الذباحة او الاصطياد او العقد او نحو ذلك او وجد بعض موانعه بحيث لا يمكن
كالعيب الواقع في [illegible] الذي لا يمكن الاستقالة فيهما ونظائره لا تقتضي الجزء بين عدم جواز ترك البقية
وعدم سقوط الممكن من السبب والشرط ودفع المانع لكن هذا لا ينفع في كون ما بقي في الشرطية كما
والسببية بل يحتاج الى الدليل نعم بعد ما قام الدليل على ان [illegible] في مثل [illegible] في المطلب
في السبب الاختياري سبب وشك في لزوم اتيان ما امكن من شرائط السبب الاختياري وعدمه رفعا على
الميسور تقاضية باللزوم الا ان يكون في الدليل الثاني ما ينفيه ومن هنا ان الفقهاء بعد تحقق الاسباب
والشرائط الاختيارية الابتدائية في المعاملات يحتاجون الى دليل يدل على حسبه شرعية في الاضطرار
كاشارة الاخرس واقامة مقام العربية [illegible] مقام الحديد في الذبح ونحو ذلك واذا شكوا في لزوم الاتيان
بما تعذر في السبب الاختياري وهنا [illegible] يتمسكون بلزوم الاتيان بالمستطاع والمقدور ومن ذلك [illegible]
ومن هنا علم انه لو علم [illegible] النجفية والتوصلية جاء فيه الاحتمالات ولزوم الاتيان وان لم يترتب عليه
الاثر بعد زوال العذر [illegible] الامكان الابتلائي هذا تمام المقال على حسب الاستحمال
من جملة الاصول المتلقات من الشرع اصالة الطهارة وحيث ان الطهارة تطلق في مقابل الحدث
والخبث وفي كونه حقيقة فيهما او مجازا في الثانية خلاف معروف فنقول قد يقع الشك في الطهارة
والحدث وقد يقع الشك في الطهارة والنجاسة وعلى التقديرين اما ان يكون الشبهة في نفس الحكم
او في الموضوع الصرف والمصداق الخارجي الموجب للشك في حكمه او في موضوع المستنبط بمعنى
الشك في مفهوم اللفظ وعلى تقادير الثلثة فاما ان يكون بين المشتبهات علم اجمالي بالحال الامر او لا
وعلى التقادير اما ان يكون الشك ابتدائيا من دون علم باحد الطرفين او مسبوقا بالعلم باحدهما
او مسبوقا بالعلم بهما [illegible] من حدث او خبث فهذه ستة وثلثون صورة حاصلة من ضرب الاثنين
في الثلث ثم المجتمع من الاثنين ثم المجتمع من الثلثة ثم الحاصل من جملة امثلة الشبهة الحكمية
من الذكر و[illegible] الاحليل [illegible] الغلام والبهيمة سواء فرضت هذه الشكوكات مع العلم
العلم الاجمالي بان واحدا منهما موجب الحدث ام لا او فرضت الشك ابتداء او مع سبق الطهارة
نظير المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة العجز المتمكن من استعمال الماء [illegible] في ارتفاع طهارته [illegible] كان

وطر بان حكم الحدث عليه ام لا او عكس كالتيمم في ضيق الوقت مع وجود الماء فانه محل الشك في انه رافع
لحكم الحدث ام لا على القولين المعروفين وقد تقدم منا تحقيقه في تقدم الوقت على [illegible] من امثلة الشبهة
في الموضوع المستنبط الشك في صدق لفظ المحتلم على من خرج منه ودي او وذي او مذي في النوم كما
يصدق على من خرج منه مني وعدمه سواء فرضنا ابتداء او مسبوقا بالطهارة او الحدث ومن امثلة الموضوع
الصرف الشك في ان الخارج من الذكر هل هو مني او غيره ويجري فيه الصور السابقة ومن امثلة الشبهة
الخبثية الحكمية الشك في نجاسة عصير العنب وعرق الجنب من الحرام ولعاب [illegible] ومن الشبهة في الموضوع
المستنبط الشك في الفقاع وسائر المسكرات المائعة من جهة الشك في شمول لفظ الخمر لها ومن الموضوع
الصرف الشك في البلل الخارج بل هو بول ام لا او في جلد مطروح هل هو ميتة او مذكى او في [illegible]
انها مما يؤكل لحمه او مما لا يؤكل لحمه ويمكن فرض الشك الابتدائي والمسبوق بقسميه وفرض العلم الاجمالي
الاجمالي وعدمه بقسميه وقد تمسكوا بهذا الاصل في فروع كثيرة منها في عدم اشتراط [illegible]
الكر وعدم اشتراط الامتزاج في التطهير وفي طهارة البئر [illegible] وفي المتغير [illegible] طهارة
الملاقي للنجس من [illegible] المشتبه من افراد البول والغائط وفي الدم انه باق في [illegible] والحيوان الذي [illegible]
اسم وعصير غير العنب اذا غلا والتمر والزبيب اذا غليا و[illegible] الناس وطهارة البواطن وفي [illegible]
الغلام والبهيمة لولا الاجماع المركب وفي دخول [illegible] وفي طهارة المسوخ [illegible]
الجنب وجلالة من الابل والجلالين والماء المستعمل في الحدث [illegible] في الخبث وماء في الاستنجاء
الحمام وسؤر ما لا يؤكل لحمه وسؤر المسوخ والجلال وآكل الجيف والملاقي لاحد المشتبهين والثوب
المعار للذمي وطين الطريق وخروج الاحداث من غير المحل المعتاد او المشتبه به وفي اشتباه [illegible] وصورة
الشك في خروجه من المعتاد او غيره وفي [illegible] مسح باطن الدبر والاحليل والودي والمذي [illegible]
المني في الثوب المشترك والمشتبه الخارج بعد الاجتهاد وان لم يبل وفي الدم [illegible] للاوصاف
على قول والمشتبه بالقرحة والعذرة اذا لم يمكن اختباره في [illegible] وفي دم الحامل والشك في البلوغ
وفي غير المنزل [illegible] ما رضيع [illegible] والولادة من دون دم و[illegible] الميتة على قول [illegible]
وروث الطير وبول الرضيع في قول وملاقي الميت بيبوسته والاجزاء الصغار المنفصلة [illegible]
وطهارة المسك والبري من الكلب والخنزير والجرة والمفوضة وولد الزنا وفي المتولد بين الكافر
والمسلم والمجنون وولد الزنا من ولد الكافر والمسلم اذا بلغ [illegible] وغير ذلك وهنا تنبيهات
احدها في الشبهة الخبثية وفيها الجهات الاول في الشبهة الحكمية بصورها الست والذي يقتضي
باصالة الطهارة فيها بصورها امور احدها قاعدة الامتنان وبيانه ان تقع لما ذكر [illegible] ومن جعله

اشياء مخلوقة لنا واعظم خلق لانتفاعه ما في الارض جميعا وقد يحكم العقل بان ما خلق لاجل الانتفاع
لابد من اباحته وما لم يتم لا ينتفع به وكذا الحكم بعدة لك بانه ينبغي ان يكون ذلك طاهرا ايضا اذ لا
انتفاع بالنجس واحتياج الانسان اليها وعدم التنافر عن استعمالها يقتضي الانتفاع المستلزم للمعرفة
والطهارة وقد دل على هذا الامتنان ايات من الايات في مقامات متعددة وهو من اعظم الامتنان جعلها
طاهرة غير نجسة وقد يستشكل في صورتين احدهما وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات بالنجاسة
لمنافاته مع الحكم بالطهارة وثانيهما صورة كونه شيء مسبوقا بالعلم بالنجاسة سابقا فان الاستصحاب
يقتضي بقائها ويندفع بان العلم الاجمالي لو اعتبر في حكم لادى الى ارتفاع الامتنان لوجود العلم
الاجمالي بين المشتبهات فالجامع انما الامتنان ثابت بالعقل والنقل وبان الغرض ليس الحكم بالطهارة
في موضع يجري فيه الاستصحاب لانه يثبت للنجاسة كسائر الادلة الواردة فقط القاعدة بل غرضنا
انما هو فيما لم يجر فيه الاستصحاب لتغير الموضوع او معارضته بمثل او نحو ذلك او في بعض الصور التي
لا حجية للاستصحاب فيه على قول بعض كالشك في المزيل وحكم الاجماع او حكم الوضوء او مطلقا بناء على عدم
حجية الاستصحاب مطلقا كما زعمه بعض وقد يناقش هنا بامرين احدهما ان قاعدة الامتنان لا تجري
الا في الامور التي ينتفع بها غالبا واما ما كان قليل الانتفاع نادر الاستعمال فلا تجري فيه ولذلك فلم
يثبت هذا قضية كلية ويجاب بان الاشياء المخلوقة ليس فيها ما ليس فيه الانتفاع بها بل كلها غالب
الانتفاع لطائفة من الانسان في برهة من الزمان وهذا كاف في اثبات الامتنان وبان ثبوتها في بعض
الافراد كاف في الثبوت في الجميع لعدم القول بالفرق وثانيهما ان الامتنان يقتضي بان الله تعالى
ينبغي ان يجعل الحكم فيما ينتفع به الطهارة ولا يقتضي بان يكون الاصل ذلك لاحتمال ادلة خاصة
وردت فيها حكم بالطهارة ويجاب بان الغرض عدم وجود الادلة الخاصة في المشكوكات فيتحقق به ثبوت
بها وكون الاصل الطهارة هو مقتضى الامتنان وثانيها اصالة عدم النجاسة وتقريره ان النجاسة
حكم شرعي لابد ان يتلقى من الشرع ولها احكام كوجوب الاجتناب ووجوب الازالة عن الثوب
والبدن والاصل عدم كل هذه الاشياء فيثبت الطهارة لانهما ضدان لا ثالث لهما فان قلت
كما ان النجاسة حكم لابد له من دليل فكذلك الطهارة حكم شرعي لابد ان يتلقى من الشرع فكما ان الاصل
عدم النجاسة فيثبت الطهارة فالاصل عدم الطهارة فيثبت النجاسة قلنا ان التعارض
فرع كون الامرين وجوديين كل منهما يرتفع بالاصل واما اذا كان احدهما وجوديا دون
الاخر فلا وبيان ذلك ان الطهارة والنجاسة مثل الحركة والسكون فكما ان السكون عبارة
عن عدم الحركة وكما لا ينبغي ان يكون الشيء علة او لا قبل علة وسبب يخرج عما هو عليه

عليه والحركة شيء وجودي حادث يحتاج في وجوده الى علة وسبب فنقول الاصل عدم الحركة
فيثبت السكون ولا يمكن القول بان الاصل عدم السكون فيثبت الحركة لان السكون كما ذكرنا عدمي لا
معنى لقولنا عدم العدم فكذلك في الطهارة والنجاسة فان الطهارة لا تغير في الفعل لها معنى عدم القذر
والنجاسة امر وجودي حادث والاصل عدمه فيثبت الطهارة ولا يمكن اجراء اصالة العدم فيها لانها عدم
ولا معنى لعدم العدم وبعبارة اخرى ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب عن ا
الصلوة معها والاكل والشرب عن ملاقيها برطوبة او عن نفس النجس وانا لنا عن المصدر نظائر ذلك
ولا شك ان الاصل عدمه وورود هذه الاحكام عليه والطهارة في مقابل النجاسة معناها عدم
تعلق الامر بالاجتناب شرعا فاذا حكم الاصل بعدم النجاسة ثبت الطهارة فغاية الامر عدم ثبوت
الطهارة بخصوصها بحكم الشرع لكن عدم النجاسة يكفي فيما هو المطلوب وجعل التفريع مبنيا على ما يتوهم في
المقام ان غاية الامر عدم ثبوت النجاسة بالاصل فيشكل الامر فيما يشترط فيه الطهارة مثلا مع جواز الاكل
من العلم على انا نقول لم يثبت شرطية الطهارة اذ يلزم من هذا المعنى وهذه القاعدة تجري في الصور
اما مع سبق الطهارة او الشك الابتدائي مع العلم الاجمالي وعدمه على الاشكال واما في صورة سبق
النجاسة فيعارضها الاستصحاب فيشكل اجراء القاعدة وينبغي ان يجمع بين حجية الاستصحاب واجتماع
شرائطه من بقاء الموضوع وعدم تقدمه على الاصل لانه بمنزلة الدليل الوارد المزيل لحكم الاصل اما
مع اختلال الشرائط او عدم حجيته مطلقا او في خصوص مقام مع ضبطها فالشك على القاعدة الثالث
استصحاب طهارة الملاقي لهذا المشكوك كما لو كانت عندنا امر معلوم الطهارة ولاقى هذا المشكوك
بطهارة فاستصحاب الطهارة السابقة يقتضي بان المشكوك ليس بنجس اذ لو كان نجسا لنجس الملاقي له الا انها
مع انه طاهر بالاستصحاب ونفي اللازم نفي الملزوم فان قلت هذه الملازمة ممنوعة
ولا نسلم ان نجاسة المشكوك يستلزم نجاسة الملاقي فيحكم بطهارة الملاقي بالاصل ويبقى المشكوك
على ما كان من الشك قلت قد انعقد الاجماع على ان كل نجس نجس وكل جسم لاقى نجسا برطوبة تنجس
فبعد تحقق هذا الاجماع ثبت الملازمة واحتمال ابقاء المشكوك على حاله مع طهارة الملاقي فات
فيما لو كان في المشكوك اصل يعارض هذا الاصل وبدونه فالاحتمال مدفوع والملازمة محكمة
وهذا الدليل كالثاني يجري في صورة الشك ابتداء ومسبوقا بالطهارة بلا اشكال واما في صورة
سبق النجاسة فيتعارض استصحاب نجاسة المشكوك مع استصحاب طهارة الملاقي ويحكم بطهارة المشكوك
بالتلازم ويتحقق في المقام احتمالات ثلث اعمال اللازم وطرح الملزوم بالعكس والعمل بهما
معا وما عليه العمل في مثل هذه المقامات انما هو العمل بالملزوم لانه استصحاب مزيل فيطرح اللازم

لو ورد الدليل عليه وان خالف فيه بعض المحققين من المتأخرين والكلام في تحقيقه في الاصل الرابع
اصالة الاباحة وذلك ان الاحكام التي تتعلق بافعال المكلف على اقسام منها ما هو منفعة خالية
عن امارة المفسدة وقد تقدم في الاصول حكم العقل فيها بالاباحة فاذا امر بيانه اصالة الاباحة اصالة
الطهارة اذ لا شيء من النجس يحتاج واذا ثبت الطهارة بها ثبت في غير ما هو مجرى اصالة الاباحة بعدم
القول بالفصل لانه لا يمكن منع الطهارة في غير ما هو مورد اصل البراءة الاباحة بالاصل ويلحق المقام
بعدم القول بالفصل لانه يمكن منع الطهارة في غير ما هو مورد اصل الاباحة بالاصل ويلحق المقام
بعدم القول بالفصل لانا نقول قد تقدم ان اصالة عدم الطهارة غير صحيحة فلا وجه للعكس مثل ذلك
مضافا الى ان الحاق مورد اصل الاباحة بغيره ممكن القطع بالاباحة فيه ولازمها الطهارة تكليف
بمجرد دفع اصالة البراءة الاباحة مع ظنيتها وكيف يمكن تفكيك اللازم عن الملزوم الثابت
قطعا فتدبر الخامس اصالة البراءة ولا شك ان للنجاسة احكاما تكليفية الزامية تتعلق بها كوجوب
ازالتها عن المسجد والاواني ولزوم الاجتناب عنه في بعض العبادات والاكل والشرب وتحريم بيعه
ونحو ذلك بخلاف الطهارة اذ ليس لها حكم لازم تكليفي فاذا شك في الطهارة والنجاسة فالاصل
براءة الذمة من هذه التكاليف فتنتفي النجاسة بانتفاء لازمها وتثبت الطهارة بانتفاء ما هو
بمنزلة نقيضها فان قلت جريان اصل البراءة انما هو فيما لم يثبت هذا التكليف عنه وطابا التكاليف
كالصلوة مثلا اذ مع ثبوته لا بد من الاحتراز عن المشكوك للاشتغال بالعبادة المقتضية للقطع
بالامتثال المستلزم للاجتناب قلت اولا ان حجية اصل البراءة قد ثبتت بالاخبار وقد جرى بلوازمها قاعدة م
ورودها على الاشتغال بالشك في المانعية وان اقتضى عقلا الاحتراز عن المشكوك لكن اخبار البراءة
تدفع هذا التكليف وترخص في المباشرة وترفع المانعية مضافا الى ان المانعية المطلوب عدمها في مثل
هذا الفرض بعدم القول بالفصل على انه قد اشرنا اليه مرارا وفي المقام كلام طويل اعرضنا عنه
مخافة التطويل السادس الحصر العقلي وهو ان يقال ان الوجوه المتصورة في مورد الشك امور ستة
اما الحكم بالطهارة او الحكم بالنجاسة او التخيير بين الامرين او التوقف في البين والتنصيف بان يحكم
على النصف بالطهارة وعلى النصف الاخر بالنجاسة كما ذكره الاماميين في باب الدعوى او القرعة
والخمسة الاخيرة باطلة فتثبت الاول اما القرعة فليس موردها كما ذكرناها الامر المشكل وهنا
ما لا اشكال عنه من شرع او عقل ومع وجود المناص هنا لا اشكال مضافا الى ان القرعة غير جارية
في الاحكام اجماعا كما في مجمعها ولو عمل بها في الاحكام لما احتاج الناس في معرفتها الى نبي ولا وصي
والتنصيف ترجيح بلا مرجح والتوقف في العمل لا معنى له للزوم تعطيل الامور المقصود التخلص عنه والتخيير

والتخيير مخالف للاجماع ومستلزم لكون الشيء الواحد نجسا وطاهرا بالنظر الى اشخاص متعددة اذا اختار
كل منهما خلاف ما اختاره الاخر وهو بين الفساد واما البناء على النجاسة فمخالف للاصول ومخالف للاجماع المقطوع
اذ لم يقل احد بان المشكوك محكوم بنجاسته السابع انه لو كان البناء في المشكوك على النجاسة او التوقف لاستلزم
وذلك لعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه لو انعكس الامر لا يبقى لاحد ملازمة هنا عقلية لانا نقول
الملازمة العادية هنا في الشريعة معتبرة ولا يرى الاصحاب لا يشترطون مجرد ذلك الثامن الاجماعات
المنقولة عن العلماء واحدا بعد واحد يجب لا شك المتتبع في كون اصالة الطهارة معتبرة عندهم التاسع
سيرة الناس باجمعهم فانهم لا يزالون يباشرون المشكوكات في الطهارة والنجاسة ولا يجتنبون عنها
وليس ذلك الا لانهم يركنون على ان الاصل الطهارة حتى يعلم النجاسة العاشر الاجماع المحصل فانه لا شك
على من راجع كلام الاصحاب في الفقه انهم يستندون في المشكوكات الى هذا الاصل من دون
نكير الحادي عشر الاستقراء فانا قد تتبعنا وفحصنا فوجدنا ان ما هو معلوم الطهارة من الاشياء اكثر بما
هو معلوم النجاسة بمراتب فلو شك في بعض الاشياء فالظن يلحقه بالاعم الاغلب ١٢ لزوم العسر والحرج
لو بني على النجاسة في المشكوكات فانها كثيرة وهما منفيان في شرعنا بالاجماع والنصوص كتابا وسنة وعقلا
نعلم بانه في شرعه ولا يعارض هذه الادلة في جميع موارد الشك الحكم بها بقاء الاصول بسبق العلم
بالنجاسة فان الاستصحاب يقتضي بقاءها وهو وارد على اصالة الطهارة كما اشرنا ١٣ موثقة
عمار عن ابي عبد الله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وهذه الرواية دالة على اصالة الطهارة في كل
شيء لم يعلم نجاسته ولا وجه للقول بانه بيان للحكم الواقعي اذ بيانه جعله مغيا بالغاية وبعد نفعه كل شيء
وما يقال من ان الدلالة فرع كون النظيف في اللغة حقيقة شرعية في المعنى المصطلح ولم يثبت وبين معنييها
لغة مع المعنى الشرعي عموم من وجه لاجتماعهما في الطاهر النظيف والنجس الوسخ وافتراقهما في الطاهر الوسخ
او النجس النظيف فيحتمل ارادة المعنى اللغوي بل هو الاقرب لا قرينة على المجاز فلا دلالة فيها على
المطلوب مدفوع اولا بانه لو كان المراد المعنى اللغوي لم يكن للعلم والجهل فيها مدخلية ويصح ان يقال نظيف حتى
يعلم انه وسخ وثانيا بان بيان النظافة ومقابلها ليس من وظيفة الشرع لانهما امران محسوسان يعرفهما
كل احد ومثل هذا الاحتمال مما لا يحتمله الجاهل فضلا عن فقيه ومنع حجيته لضعف السند مدفوع
بحجية الموثقة عندنا وبالانجبار بالشهرة والاجماع وهنا شبهة اوردها في وجه الدلالة منها
ان هذه الرواية غير معمولة بل ظاهرة فيما علم طهارته وشك في طرو النجاسة عليه فتحمل على استصحاب
الطهارة حتى يثبت النجاسة فيكون من ادلة الاستصحاب ولا يثبت بها القاعدة كلية ومنها انه يحتمل
ارادة الشبهة الموضوعية وانت في مقام الاستدلال به على الشبهة الحكمية والاحتمال مبطل للاستدلال

ومنها ان كلمة كل على مقتضى الحقيقة يفيد العموم وبعضها ما الاستغراق في الافراد الخارجية الجزئية فلا
تعم الا في شبهة الموضوعية اذ الشبهة الحكمية لا تكون في الكلي دون الافراد الخارجة ومنها ان المتبادر
من العلم هو العلم القطعي لا الظن الحاصل من الدليل ولا يحصل القطع بالنجاسة الا في الموضوع اذ الاحكام
مبنية على ما هو ظني سندا ودلالة فلو حملنا على الشبهة الحكمية لم يصح ومنها ان ظاهر الرواية البناء
على الطهارة مطلقا من دون فحص ولو كان يشمل الشبهة الحكمية للزم التقييد بما بعد الفحص عن الدليل
مع انه مطلق ولو حمل على الموضوعية لبقي على اطلاقه وهو الاصل ومنها ان الحمل على الشبهة الحكمية مستلزم
لكونها تأكيد الادلة البراءة بخلاف الحمل على الشبهة في الموضوع ولا ريب ان الحمل على التأسيس
اولى من التأكيد ومنها ان من عمها للشبهة الحكمية قال بشمولها للشبهة الموضوعية ايضا اذ لا اقل من شمولها
لو لم يكن ظاهرا في الثاني ولازم ذلك ان يكون كلمة نظيف مرادا بها ما هو من افراد القذر
قذر بنفسه وكلمة يعلم مرادا بها حتى يعلم بالعلم القطعي في الشبهة الموضوعية وبالدليل الشرعي الظني
في الحكمية الشبهة الحكمية وهو مستلزم لاستعمال هذه الالفاظ في معنيين وهو امر غير معقول عند المحققين
والجواب عن الاول بامور احدها ان المتبادر منها الحكم بالطهارة في كل شيء مطلقا والحمل على معلوم
الطهارة خلاف الاصل والظاهر وثانيها ان كلمة نظيف كنظائره دال على ثبوت الصفة لا بقائها كما ان
قولك ضارب وقائم يعني ثبوت الضرب والقيام لا بقائهما وثالثها ان كلمة قذر كونه قذرا من
اصله لا كونه عرض له القذارة ولو اريد ذلك ينبغي ان يبقى حتى يعلم انه تقذر او تنجس ونحو ذلك ورابعها
انه موجب لكون الرواية تأكيد الادلة الاستصحاب والتأسيس اولى منه وخامسها ان المتبادر
من مجموع الخبر عند اهل العرف غيره وهو المتبع والاحتمال غير مضر بل منتف وعن الثاني بان احتمال الحدوث
في شبهة الموضوع غير مضر اذ غاية العموم والشمول كما هو مقتضى اللفظ بعد ذلك بعد المطاوعين لا نعم
باختصاصها بالحكمية وعن الثالث بانه كما ان كلمة كل لاستغراق الافراد مدخولها كليا كان
او جزئيا فلا ريب انك اذا قلت كل نوع يفيد استغراق الافراد نوع لا افراد النوع فاذا كان
الشيء شاملا للفرد والكلي وكان كلمة كل صيغة للاستغراق فيما يشمله مدخولها فيكون المعنى
كل مشكوك فردا او نوعا لشمول الشيء لهما فهو طاهر حتى يعلم انه نجس فيشمل المقامين وعن
الرابع بان الخروج عن المعنى الحقيقي لا مناص عنه اذ البينة ونحو ذلك من الاسباب يفيد الحكم
ايضا وليس ذلك بقطعي فلا يكون المراد بالعلم الا العلم الشرعي فلا وجه لاخراج الشبهة الحكمية
اذ يحصل العلم الشرعي فيها ايضا واحتمال الاخراج ما لا يحصل العلم القطعي فيه من عموم كل شيء واراده
ما يتعلق به العلم القطعي منه وابقاء العلم على معناه الحقيقي مدفوع بانا نقول ايضا باخراج ما لا يحصل

يحصل فيه القطع من الشبهات الحكمية من كلمة كل شيء ويبقى العلم على معناه ودعوى ان هذا مستلزم
لتخصيص الاكثر مدفوع بالمنع لبقاء الشبهة الموضوعية والقطعيات الحكمية تحت العام وهو اكثر من
الخارج بكثير واخفية الدليل المدعى يجبر بعدم القول بالفرق بين الشبهات الحكمية مضافا الى ان
الاخراج عن كلمة كل شيء غير معقول اذ قبل حصول العلم بالنجاسة لا يعلم انه من الافراد التي يحصل فيها العلم
حتى يحكم بالطهارة او لا حتى يحكم بالعدم فتسقط الموثقة عن الحجية في موارد الشك مطلقا وعن الخامس
بان الفحص كما هو معتبر في الشبهة الحكمية كذلك معتبر في الموضوعية غايته ان الفحص في الاولى على الادلة
الشرعية وفي الثانية عن اهل العرف والخبرة وما نرى في بعض المقامات من عدم الفحص كالدم المشتبه والبلل
المشتبه في الثوب فانما هو لعدم الكاشف له من عرف ونحوه مع لزوم العسر والحرج مضافا الى ان التقييد
معارض بتخصيص كلمة كل شيء وكلاهما خلاف الاصل والتقييد اولى من تخصيص فيعم الموضوع والحكم والتقييد
والثاني بالفحص وعن السادس بمنع اولوية التأسيس على التأكيد مطلقا مضافا الى ان ادلة البراءة
تشمل الموضوعية ايضا فيصير الحمل عليها ايضا تأكيدا مضافا الى انه مع تسليم التأكيد يتوقف في الموضوع
لا تخص الرواية بل تحكم بل يحمل على الموضوع ايضا على ظاهرها فتشمل المقامين مع ان اثبات الطهارة بمالا
يعني معنى البراءة وان كان ملزوما لها ومثل ذلك لا يعد تأكيدا وعن السابع بانا لا نسلم كون كلمة نظيف
وقذر مستعملين في معنيين بل استعملا في معنى واحد وهو كونه طاهرا او نجسا وكونه طاهرا او نجسا
او من افراد الطاهر والنجس من حيثيات الحكم وقيوده لا انهما معنيان مستقلان واما كلمة العلم
فلازم فيها الاستعمال في الظن والعلم لكنه مدفوع اولا بانا نقول به في الشبهة في الموضوع ايضا للزوم
ذلك ايضا لان الظن الحاصل من الحجة الشرعية معتبر في الموضوع ايضا كالبينة وثانيا بامكان ارادة القدر
المشترك بين العلم والظن المعتبر على طريق عموم المجاز ونظيره شايع في الاستعمالات الشرعية وهذه
الرواية لا شك في عمومها لما لم يكن بين المشتبهات علم اجمالي وكان الشك ابتدائيا او متعلقا بها
واما مع العلم الاجمالي او سبق العلم بالنجاسة فيشكل الامر من حيث ان الرواية مقيدة بعدم العلم
بالنجاسة ولو فرض حصول العلم بين المشتبهات ومن ان استصحاب النجاسة يفيد علما شرعيا يعارض
اصالة البراءة والطهارة وبعبارة اخرى بين ادلة الاستصحاب وبين هذه الرواية عموم من وجه
فكما يحتمل العمل بهذه الرواية يحتمل العمل بالاستصحاب ويمكن يجيب عن الاول بان الظاهر من العلم هو
العلم التفصيلي لا الاجمالي وهو منتف في المقام مضافا الى ان الضمير في كلمة انه قذر راجع الى خصوص
المشكوك فلا بد في ارتفاع الطهارة من العلم بالمشكوك بالخصوص وهو غير حاصل وتدقيق ان الا
لا يعارض الدليل ولذا ترى ان الاصحاب قالوا في الخيارات بالفورية ولم يعملوا بالاستصحاب

تمسكا بعموم اوفوا بالعقود والملاقة ولان زمان والاستصحاب لاعيار عنه فكك في المقام فان اطلاق الحكم بالطهارة في
المشكوك فيه في الرواية مما نحن فيه من قبيل الخيار لان الدليل الاجتهادي الواقعي هناك دل على اللزوم مطلقا
من دون تقييد فلا يعارضه الاستصحاب بما نحن فيه من الحكم الظاهري التعليقي منضما الى انا نقول ان
ادلة الاستصحاب لا مدخل لها هاهنا حتى يحكم بالتعارض بالعموم من وجه وتلتمس المرجحات فانها ادلة الكلي
لا تعارض الاستصحاب والمعارض لاصالة الطهارة انما هو الاستصحابات الخاصة في المقامات الخاصة وبينها
وبين هذه الرواية عموم مطلق والاستصحاب اخص مطلقا فينبغي تقديمه مطلقا على ان في الاستصحاب الاجماع على تقديم الاستصحاب
على هذا الاصل فلا وجه للتوقف في ذلك الرابع عشر من ادلة اصالة الطهارة شيوع كل مشكوك في الماء وشوقهم كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر وبالاجماع على هذا الاصل فيه ويتم فيما ذكرنا من المشكوكات بعدم القول بالفرق كما تعرف الثاني
في شبهة الموضوع المستنبط وقد عرفت ان المراد بالشبهة الناشئة عن عدم العلم بمعنى اللفظ كما اذا امات
المتنجس ولم نعلم ان معناه شامل المذي او لا والشبهة بحجر لم نعلم انها تشمل الاحجار لو سالت الالحت
يكون معنى اللفظ لغة او عرفا مشتبها فلا ريب انه يرجع الى الشبهة الحكمية اذ كما يكون الاشتباه في الحكم من
جهة تعارض الاصول والادلة وعدم الترجيح او لعدم وجوده دليلا على احد الجانبين كك قد يكون الشك في
شمول الدليل على المشكوك كما مثلناه فما دخل في الشبهة الحكمية يجري فيه ما اسلفناه من الادلة في اصل مشتبهة
الحكم من غير فرق فعليك بالتامل والاجراء واحتمال ان يقال انه بعد ورود الدليل واجمال اللفظ يصير الشك
فيه من باب شبهة محصورة فلعله في الواقع يخرج او داخل تحت اللفظ ففرق بينه وبين المشكوك فيه من باب
شبهة محصورة في الواقع يخرج او داخل تحت اللفظ ففرق بينه وبين المشكوك من اصله فلا يجري فيه الادلة
فتدبر البحث الثالث في شبهة الموضوع الصرف كما اذا لم نعلم الملاقي هو النجس او المذكى والكوبين
الماكول وغير الماكول والفضلة كل والاصل فيها ايضا الطهارة عملا بالاصول والادلة السابقة وقد ذهب
مصير جماعة الى الاحتياط ودلالة الموثقة عليه وصفها بالنسبة الى المقام الاول فثبوت الاصل هنا اولى
من ثبوته في الحكمية مع ان هذا اولوية من وجه اخر وهو انه يحتمل مصير جماعة من الاخباريين في الشبهة
الحكمية الى الاحتياط ولا احتمال هنا للاتفاق من العلماء على البناء على الاصل في الموضوع كما هو المشاهد
من طريقتهم في الفقه والمعلوم من طريقة المسلمين في الاعصار والامصار فان قلت ما ذكرت من الاصول
والاجماعات ودليل العسر وغيره كذلك يجري في الشبهة الغير المحصورة واما الشبهة الموضوعية مع العلم
الاجمالي بين المشتبهات المحصورة فلا يمكن ذلك لان الاصل في كل واحد منهما معارض بالاصل في الاخر
ولا حرج في اجتنابه والادلة دلت على الاجتناب عن النجس الواقع وهو هنا للاتفاق من العلماء على
الاصل في الموضوع كما هو المشاهد من طريقتهم في الفقه والمعلوم موجود في ترك الجميع مقدمة قلنا

قلنا في الشبهة المحصورة كلام من وجهين احدهما من جهة الطهارة والنجاسة والاخر من جهة الحلية
والحرمة والاستعمال اما الثاني فالكلام فيه موكول الى البحث في اصل البراءة وهو مفروغ عنه في الاصول
واما الاول فلا ريب في البناء على الطهارة في كل فرد فرد للاصول السابقة ولهذا الملاقي به واحد منهما
لم يحكم بنجاسة الملاقي اذ الاول الجميع او لا في جميع اجزائه نعم اذا كان الشبهة في جزء منه مثل الثوب
مثلا علمنا بان الملاقي متنجس ويدل على ذلك الموثقة المذكورة سابقا ولا ريب ان المتبادر منه العلم
التفصيلي والضمير راجع الى الشيء الخاص لا يصح انه حتى يعلم وجود قذر بين الاشياء فيكون كلها نجسة
وذلك واضح المقام الثاني في الشك في الطهارة الحدثية وفيه ايضا مباحث الاول في شبهة الحكم كالشك في
المذي والقاص وصل الفرج وصل الاحم من الميت بلا عظم وقطع الدم من الغلام وطبق الشاة ونحوها على
اصالة الطهارة صورة المذكور في صدر المسالة وتتاعل وجوه احدها اصالة البراءة من الاحكام
المتعلقة بالمحدث من لزوم الاجتناب عن اشياء والاتيان باشياء من الوضوء والغسل سواء قلنا بانها
واجبات نفسية او غيرية مقيدة بدخول الوقت او مطلقة اما على الاول فواضح لانه تكليف منفي بالاصل
واما على الثاني فانه وان كان قد يتخيل ان اشتغال الذمة بالعبادة يقتضي البراءة اليقينية ولا يمكن الا بالاتيان
بالطهارة لكنا نقول لا فرق عندنا في ذلك اذ بعد دلالة الاصل على خلو الذمة من المحرمات على المحدث
ونحوه فلا فرق في احكامه وهذا الدليل يجري في صورة السبق كلها سوى صورة السبق بالحدث لتقدم
الاستصحاب على البراءة الا اذا لم نقل بحجيته او فصلنا فيه كما قيل او عارضه استصحاب اخر او منع من جريانه
تغير موضوع ونحوها كما في اصالة عدم الحدث اذ من المعلوم ان الحدث هو الامر المانع من العبادة
والاصل عدم حصوله فان قلت الاصل عدم الطهارة ايضا قلت لا تقتضي الطهارة حكما يترتب على حصول
حتى وانما هو لعدم الحدث نظرا الى ما قررناه في الحجة فانا نعرف ان الكل متفقون في تعريف الحدث بانه
الحالة الحاصلة عند احد الاسباب المعلومة ان الحدث مسبب عن سبب ولولا ان الطهارة اصل لم يمكن
كك لا يقال ان الطهارة ايضا مسبب عن سبب كالوضوء والغسل قلنا انهم ذكروا في نيتهما رفع الحدث ويعلم
انه رفع مانع وانما الطهارة شيء اصلي عنه عارض فرفع فيعود المكلف الى ما كان عليه من عدم
المانع الرابع الاجماع على عدم لزوم الغسل الا بعد اسباب خاصة ولا ريب ان الشخص قبلها
متطهر فكذا الحدث الاصغر غايته ان الانسان عادة لا ينفك عن بعض الاحداث الصغريات
فلو فرض تولد الشخص وعدم صدور الاصغر عنه الى ان يبلغ لم يجب في صلوته وضوء كما لا يجب غسل
بلا جنابة وهذا لا بعد فيه فتوهما لم نعلم كون الصادر حدثا حكمنا باصالة الطهارة وهذه الادلة
ايضا تشمل الصور الا في صورة سبق العلم بالحدث فيجري الاستصحاب الا ان يمنع

من معارض او عيزه الحاصل للادلة الدالة على كون الوضوء والغسل مقيدين باسباب خاصة كالبول
والجنابة ونحوهما الدالة بمفهومها على عدم الوجوب بدون حصول هذه الاسباب ومتى ما
لم يصب ذلك علم انه متطهر فما لم يرد دليل فيه على كونه سببا لاحدهما لا يجب فيه ذلك وهو الظاهر
شرعا السادس اطلاق الادلة الدالة على جواز الصلوة والاتيان بدخول المساجد وقراءة العزائم
ونحو ذلك غاية ما دل الدليل على المنع من ذلك المحدث حتى يتطهر والمشكوك فيه داخل تحت الاطلاقات
السابع انا نفرض الشبهة الحكمية بعد طهارة متيقنة فاذا ورد عليها فلا ريب ان الاصل بقاء الطهارة
فلا ينتقض بالاستصحاب وكلما لم ينتقض اذا عرض عليها فليس بحدث لو وقع ابتداء بعكس الغزل
بالمزنح وعبارة اخرى ما لا يكون ناقضا لا يكون موجبا اجماعا الثاني في شبهة الموضوع المستنبط
في الحدث كما مثلناه في اول البحث وقد مر في الحنفية ان هذه كالحكمية يجري فيها الادلة بتمامها
الثالث في الموضوع الصرف وله صور احدها مثل الشك في الشيء الخارج انه مني ومذي والحق
فيه العمل بالاصل لما مر من الادلة السابقة بل هذا بالاولوية وثانيها القطع بخروج مني او الشك
بين كونه من زيد او من عمرو والحق جريان الاصل في كل منهما لما مر من الادلة وقاعدة المقدمية
انما هي عند اشتباه المكلف به لا المكلف ولهذا المقام فروع لطيفة حررناها في شرح النافع
من ارادها فليرجع اليها وثالثها تيقن الطهارة والحدث والشك في المتاخر وقد مر بيان الامر
هنا انه كما لا يخفى وقد مر بيان البرائة وجه عن وجه بعد العلم بالشرطية وحصول السبب قطعا وكون
الشك في رفعه ولذا حكم معظم الاصحاب بلزوم التطهير عليه وهنا قولان اخران وتمام التحقيق
في الفقه والله التوفيق   لم يخرج عن الاصل السابق الا النجاسات المشهورة اذا علمت
بعناوينها والمرجع في الشك فيها ايضا الى الاصل السابق نعم قد ادعي ان الاصل في الدم النجاسة
وقوى بعض المتاخرين فلو شك ان هذا الدم من الدماء الطاهرة او النجسة فالاصل النجاسة
والوجه في ذلك امور احدها ان في المعتبر كل دم يجس الا دم غير ذي النفس باجماع علمائنا
فهذه العبارة تدل بعمومها على كون المشكوك فيه داخلا تحت عموم النجاسة فلا يخرج منه الا ما علم
كونه من غير ذي النفس فان قلت ان هذا الكلام انما يتم لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للامور
للامور المعلومة او ينصرف اليها حتى يصير المعنى حتى يعلم انه من غير ذي النفس وكلاهما خلاف
التحقيق فاذا كان المراد نفس الامر فان كان المخصص مجملا اسقط حجية العام وان كان مبينا كما يعتد بالعلم
كما اذا قيل الا ما علم كونه من غير ذي النفس يبقى العام حجة في المشكوك وان لم يكن مقيدا به كان
الامر بيني بتمام الاطوال فيحتمل ما شككنا في فرد انه طويل ام لا لا يمكن التمسك بالعام لا انا نشك في

الى الطويل في نفس الامر خارج عنه فلا نعلم دخوله تحت العام ام لا فكيف يتمسك بالعموم قلت في الفرض
الاخير هو محل البحث وان اختلفوا في ذلك فلمن يمكن التمسك بالعام في الشبهة في الموضوع لان دخوله تحت
العام والمخصص مشكوك في نفس الامر فيعمل بالظاهر للقطع بعدم خروجه عنهما فنقول ان شمول العام له ظاهر
مقطوع لانه من بني تميم قطعا ودخوله في المخصص غير معلوم للشك في طوله فتعارض بالمتيقن لكن
العمل بالعام ثم مثل هذا المقام محل نظر الا اذا ادعي فهم العرف على ذلك وهو محل تامل ايضا
الا ان الظاهر من عبارة المعتبر كونها علما فيما يخرج منها من عبارات الاصحاب وليس مسوقا لبيان المشكوك
والمعلوم وانما الغرض بيان الحكم عن نفس الامر الموضوع فلا يمكن التمسك بمثل هذا الاجماع وثانيها
قولهم بعد السؤال عن سؤر البازي والصقر والعقاب كل شيء من الطير يتوضأ من سؤره ويشرب الا
ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضا منه ولا تشرب وجه الدلالة من اطلاق
المنع مع رؤية الدم في المنقار يدل على اصالة النجاسة والا لكان ينبغي التقييد بما علم انه دم نجس
ويمكن الكلام فيه من وجوه احدها ان الفرد الشايع هو الغالب الاكثر من دم ذي النفس وما
عداه نادر والاطلاق ينصرف الى الفرد المتبادر على قاعدة المطلقات وثانيها انه وارد في مقام
حكم اخر وهو حكم سؤر الطيور بيان نجاسة كل دم حتى يدل على نجاسة كل دم مشكوك وثالثها انها
البازي والصقر والعقاب غالبا تأكل ما يأكله الحيوان الذي له نفس سائلة فالدم الموجود
في منقارها يعلم غالبا انه دم ذي النفس والاطلاق ينصرف الى الغالب المعلوم ولا يشمل محل
المشكوك وقد يجاب عن الاول بمنع الغلبة وبكونها غلبة وجود والغلبة الموجبة للتشكيك انما
هو الغلبة في الاطلاق دون الوجود وبان الحكمة قاضية هنا بالعموم اذ ليس هنا فرد معهود
والفرد الغير المعين لا وجه لتعلق الحكم عليه فينبغي ان يراد الطبيعة السارية في جميع الافراد وعن
الثاني بانه وارد في بيان نجاسة الملاقي للدم من الماء القليل وهو يستلزم كون الدم مما هو الدم
نجسا الا ما قام الدليل على خروجه وعن الثالث بانه لو كانت الغلبة صارفة لكان ينبغي ارادة
خصوص دم الجيفة لانه الغالب فيكون مفهوم الرواية انه لو لم يكن دم جيفة يتوضأ
منه ويشرب ولا تقول الرواية على نجس وسائر الدماء سائلة غير الجيفة والتمسك من في التعميم
الى الاجماع او دليل اخر خروج عن الفرض اذ الكلام في الاستدلال بالرواية ومتى ما تعلقت
المطلق الدم السائل فقد اسقطت اعتبار الغلبة الصارفة فلا دليل على التخصيص بالسائل فيبقى
التعميم مضافا الى ان لفظ البازي والصقر انما هو في السؤال والجواب انما هو عن عموم الطيور ولا
وجه لجعل ذلك قرينة لذلك الثالث صحيحة ابن مغيرة الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم

بينهم بعلم حيث ان يعيد الصلاة يصلي بعض فريضة كرعيف ما صلى قال يغسله ولا يعيد صلاته الا ان يكون
مقدار الدم مجتمعا فيعيد الصلاة بتقريب ان المفرد المحلى باللام يفيد بتعريف الطبيعة جميع
جميع افراد الدم من سيح عن مانعيته كونه ظاهرا في حق المشكوك واطلاقه فيه واحتمال ارادة العهد يمنع
كونه معرض لنكرة الدالة على الوحدة حتى يكون لتعريف الفرد وهو خلاف الاصل والوضع التركيبي
في العهد غير ثابت ودعوى ان ظاهر الاستفصال العموم فيشمل ما كان ظاهرا ايضا فلا وجه لحمله
على العهد مدفوعة بان غلبة التخصيص فلا وجه لاخراج ما لم يرد عليه دليل ودعوى الغلبة
في المجموع بحيث ينصرف اليه ممنوعة فتدبر الرابع صحيحة اسماعيل الجعفي في الدم يكون في الثوب ان كان
اقل من الدرهم لا يعيد الصلاة وان كان اكثر يعيد لما تقدم في السابقة الخامس حسنة محمد بن مسلم الدم يكون
في الثوب علي وانا في الصلاة قال ان رايت وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل السادس رواية
ابي بصير ان علم الدم في ثوبه قبل ان يصلي ثم صلى فعليه الاعادة السابع رواية جميل لا باس
ان يصلي الرجل في ثوب وفيه الدم متفرقا ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم والوجه في الجميع ما مر
الثامن الاستقراء ان الغالب في الدم كونه من ذي النفس سيما فيما يباشره المكلف والظن يلحق
المشكوك بالغالب وبهذه الادلة تنقطع اصالة الطهارة الا ان في الاعتماد على هذه الادلة
نظرا بينا لعدم وضوح الدلالة كما لا يخفى على من لاحظها حق الملاحظة هنا فالحق كما
حقق المحقق ادعى الاجماع على طهارة المشكوك من الدم وان كان يمكن المناقشة باحتمال كونه من الاجماع
على اصالة الطهارة لا الاجماع الخاص حسبما صرح بما في كلام جماعة من المحققين من تقوية اصالة النجاسة
في الدم والمسألة محل اشكال متعلقا بما في الطهارة شرع اصالة الطهارة النجاسة وهو الاوفق بالاحتياط
وان كان الاقوى بمشكل من الاصول الواردة على اصالة الطهارة الحقيقية قاعدة الامكان
في الحيض فلو شك في كون الدم الخارج حيضا ام لا يعمل بقاعدة الامكان ويحكم بالحيضية وان كان
الاصل الاولي الطهر والكلام في هذه القاعدة يحتاج الى بيان امور الاول ان المراد بها الامكان
انما هو الامكان الشرعي لا العقلي فلا يجري فيما ثبت امتناعه شرعا وان امكن عقلا فلا يجري في الدم المشكوك
في حالة الصغر وكذا فيما بعد اليأس على العقل بامتناعه فيه وان كان الاقوى خلافه فيما
زاد على اكثر الحيض وما لم يتخلل اقل الطهر وكذا فيما فقد فيه التوالي او غيره من الشرائط المعتبرة في الحيض
شرعا فان كل ذلك مما دل الدليل الشرعي على انه ليس بحيض فيكون كالمعلوم عدم حيضيته كدم الجرح
والقرح والعذرة وغير ذلك والادلة الدالة على الامكان لا تشمل مثل ذلك الثاني ان مجرى
قاعدة الامكان انما هو في الافراد من الدم القابلة لها لكونه حيضا وغير حيض باعتبار نفسه

نفسه لا باعتبار حال المرأة وبعبارة اخرى فيما كان الشك ناشيا من نفس الدم لا ناشيا من حال المرأة
وان كان موجبا للشك في الدم ايضا وتقريبه انه لا يجري فيما كان الشك بين الامكان والامتناع
بان يكون احد طرفي الشك موجبا للامتناع الحيضية بل فيما كان الشك في الوجود والعدم فلا يجري
في الخنثى فان الدم فيه وان امكن ان يكون حيضا لكن باعتبار ان يكون امرأة لا رجلا ففي الحقيقة
يكون الشك في هذا الدم من جهتين احدهما من الشك في كونه انثى وبعد كونه في الواقع انثى ايضا
يشك في كون هذا الدم حيضا وعدمه وان كان يرجع المال الى الشك في ان الدم حيض ام لا
فيما لو كان انثى مشكوك البلوغ والعدم او مشكوك اليأس او العدم فان الشك ح من جهتين احدهما
في قابلية المكلف وعدمه وثانيهما في كون الدم حيضا وعدمه فان اعتبرنا استصحاب الصغر و
عدم اليأس الحقنا الاول بالممتنع اذ مع الصغر ولو شرعا يمتنع الحيض والحقنا الثاني بالممكن لا اليأس
ما لم يثبت شرعا فهو غير يائس فيجري قاعدة الامكان في الثاني لزوال الشك في قابلية المحل
بالاصل ولا يجري في الاول لثبوت عدم الاهلية ولو لم نعتبر الاستصحاب في جهة الحيض وان اعتبرناه
بالنسبة الى الاحكام الاخر نظرا الى ان الحيض يمتنع من الصغر الواقعي وهو مشكوك ويمكن مع عدم اليأس
واقعا وهو لم يثبت صار هذا الشك واقعا بين الامكان والامتناع فلا يجري فيه قاعدة الامكان
على ما تقتضي ادلتها وهذا كلام بالنسبة الى الدم المشكوك في خروجه من الرحم او من خارجه
انه هل هو من افراد الدم الممكن او دائر بين الامكان والامتناع كالامثلة السابقة قوى بعض من
مشايخنا المعاصرين عدم جريان القاعدة فيه لان امكان الحيضية انما هو في الدم الخارج من الرحم
واما الخارج من غيره فهو يمتنع فلو شك في خروجه من الرحم صار الشك بين الامكان والامتناع وهو
غير بعيد بالنسبة الى الاعتبار لكن الادلة الدالة على قاعدة الامكان المطلقة تشمل مثل هذا
الفرض والمعتمد في ذلك انما هو الدليل وان كان ايضا مثل الامثلة السابقة في ذلك لكنه
يجري في النظر بان القاعدة تجري فيه وقد يسبق الى بعض الاذهان ان كل دم شك في كونه حيضا
يدور امره بين الامكان والامتناع اذ هو في الواقع لو لم يكن حيضا يمتنع كونه حيضا فلا فرق
بين هذا وبين الامثلة السابقة وهو ناشئ عن قصور النظر وتوضيحه ان نفس الامكان انما هو
احتمال الشيء للطرفين وما امكن كونه حيضا معناه انه يحتمل كونه حيضا في الواقع وعدمه وكل
طرفيه وجود والاخر نفي والاول واجب والثاني يمتنع بخلاف مثل الخنثى فان الشك فيه او لا
في كونه امرأة وعدمه فلو لم يكن في الواقع انثى فهو ممتنع ولو كان انثى فهو ممكن لا انه حيض والشك
والحيض هنا في مرتبتين احدهما في امكانه وامتناعه وثانيهما في كونها ايضا وعدمه وذلك واضح

عفا ابنه وثالثها انه يجري قاعدة الامكان ما لم يرد فيه نص على امارة يعلم بها ذلك فلو كان هناك امارة
لم يعمل بقاعدة الامكان كما اذا اشتبه الدم بالعذرة فان الشارع جعل المدار في صورة التطوق وعدمه
مدار واشتبه بالقرحة فان المدار في فيه اغناء ما لحاب كما دل عليه الرواية على اختلاف في روايتي التهذيب
وعمل بها الاصحاب فالتعارض بين ما دل على الامارتين وبين ادلة الامكان عموم من وجه ودليل الامارتين اخص منها
فيعمل بها فيرجع على الامارتين ويحتمل رمانيته ودليلهما ومناقشة لكن اليه يركن الى القاعدة في اعتبار العلم
القرحة والجرح ويحمل الاختصاص الكرمي كون ذلك انما ثبتا في مورد الشك فيهما ايضا بحجية الحيض او القرحة في صورة
العلم بالامتزاج واما التعاقب فيجري ذلك من الامكان المستقر كلام طويل في ضيق حقيقة الطبيعة وتحقيقا شرح مع ما ذكرنا
مما لا يليق بهذا المختصر فيهما كما سبق اليه سابقا وبالجملة فالتمسك بدليل الامارتين مختص بالمسألة يركن اليها وما خرج الطبيعة
البينة فالمرجع جمع القاعدة كما لو لم يكن الاختيار بالامارتين من سائل العذرة ثم تميز كما لو خرج منه متعلق بعضه
فتعارض المعقولين في تحيز ما حمل يركن الى القاعدة ومما ذكرنا يكمن ايراده وهذا الكلام وهو انه يعلق ما ذكرنا
من تقدم الامارة على الامكان يقتضي ان الشارع جعل الاوصاف امارة عند الاشتباه كما جعل بالامارتين بالاستحاضة في القرحة
والعذرة فلا يبقى مورد للامكان ولذلك ذهب جماعة من متأخري المتأخرين الى اعتبار الاوصاف والتحقيق ان يقال
ان ذلك لا يتم مع ان القاعدة عموما لا يمكن فيه التميز بالاوصاف لتعارضها او عدم وجودها في جميع الدم او فقدانها
في الكل او عدم امكان الملاحظة ونحو ذلك وقد عرفت انه قد دل طائفة على كون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا
كما يجري كرها ايضا الامر منها على ما ذكره جمع الطائفة فادلة الوصف مع منافية على حال المنع في ادلتها على القاعدة فيتبع
فيه من اعتبار الاوصاف كما سبق عليك تحقيقه لا تعارض القاعدة مضافا الى ان التعارض بين ادلة الاوصاف وادلة
قاعدة الامكان انما هو بالعموم من وجه لان قاعدة الامكان على الحيضية وان لم يكن وصف ودلت الاوصاف على
الحيضية وان لم يكن الامكان والترجيح مع القاعدة لكثرة المرجحات من الفتاوى والنصوص وقوة دلالتها كما سمع وقد
قيل ان ما خرج من الامكان قد دل الدليل على عدم حيضيته فهو خارج عن دليل الوصف قاعدة التخصيص فيقول
الامر بعد ذلك الى كون دليل الاوصاف المستقر مختصا بان الامكان فيما لا وصف فيه وعدم مرتبة الوصف
فيما لا امكان فيه ويمكن ان يقول الاولى في التعارض هاهنا ملاحظة الدليلين في نفسهما الاخص ورود
التخصيص والتقييد على احدهما على انا نقول ان ادلة الاوصاف مثبتة لا نافية اذ غاية ما ذكر فيها ان
الحيض يحيض فلا مانع من كون الوصف امارة حيث وجد لا امكان هذا اعتبار فيما لم ينتف الوصف ودعوى
ان مدرك هذه الاوصاف بيان الماهية ومن ذلك على الحصر من تلك الجهة مدفوعة بان المعلوم كونها
اغلبية والاقتضاء يعلم كون الدم حيضا مع فوات الاوصاف كما هو معلوم من حال النساء فان دم
الحيض على ما حققناه ليس من الموضوعات المختلفة فان النساء يعرفن مع انه قد تتخلف الاوصاف

الاوصاف في الامزجة فمن الواضح عدم كون ذلك هو المعيار الحقيقي فالقول بان المشكوك فيه يلحق حكمه بملاحظة
وجود الاوصاف وعدمه مع العلم بان الاوصاف قد تتخلف بعيد عن مذاق الفقه سيما مع وجود الادلة
القوية على اعتبار قاعدة الامكان انما يلحق في الادلة الدالة على هذه القاعدة وهي امور احدها الاجماع
المنقول والمعتبر والمنتهى على كون ما بين الثلاثة والعشرة حيضا على الاطلاق فيشمل ما في العادة وما ليس فيها
والملحق منفاه ما اشتمل على الاوصاف وعلى ما فيها بل في عبارة الحج التعميم للواحد الصفة والفاقد
لها وهذا الاجماع وان لم يكن عاما لكن نعمه باحد وجهين احدهما ان الظاهر من الحكم بالحيضية هنا
انما هو لكونه قابلا لان يكون حيضا ولا وجه لم ذلك سوى ما ذكرنا من عموم موارد الامكان
وثانيهما ان القائلين عللوا بانه دم يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وظاهر هذا التعليل حصول
نقل الاجماع على القاعدة ولو كان محض تعبد في المقام لما كان لهذا التعليل بعد دعوى الاجماع وجه
فالتعريض لسائر موارد الامكان لا بأس به مضافا الى اجماع الشيخ المحكي في نص على اعتبار الامكان وان
خالف الوصف وما في التذكرة بدليل بيان ما بعد وثانيها الشهرة المحكية في كلام الاصحاب على العمل
بالقاعدة وهي بما عنده بالاجماع المحكي مرجحة للاخبار الدالة على هذه القاعدة وهي محصلة كما لا يخفى
على من لاحظ عبارات الاصحاب وثالثها اصالة الحيضية في دم النساء وتقرير هذا الاصل بوجوه
احدها الغلبة اذ لا شبهة في ان الغالب في الدم الخارج من المرأة انما هو الحيض والاستحاضة وغيرها
نادر بالنسبة اليه فالمشكوك فيه يلحق بالغالب وثانيها انه دم طبيعي مخلوق باصل الخلقة زائد على الدم
المكنون في العروق جعله الشارع لاستعداد الرحم ولغذاء الولد ما دام في الرحم وبعده يجري اليه فيصير
لبنا في ثدي امه وما عداه يحصل من عارض من جرح او قرح او غير ذلك وليس بمجهول الابتداء فيراد
بالاصالة الطبيعية وكل ما عداه فهو خلاف الطبيعة ويكون الدم الخارج طبيعيا ابلغ في النظر من كونه
على خلاف مقتضى وثالثها انه لما كان عدمها من الدماء يحصل العلة الحادثة فمتى شك في ذلك في الا
عدم حدوث هذه العلة فيبقى كونه دم الحيض بغير علة بالاصل فيصير حيضا لكان الاختصاص الا في
ان مرجع هذا الى الوجه الثاني نظرا الى ان كون المناط فيهما الطبيعة وعدمها فلا وجه لعدهما
وجهين في تأسيس الاصل لانا نقول ان المراد من الوجه الاول هو نفي العلة الحادثة بالمرة وبقاء
الطبيعة على حالها يعني ان طبيعة المرأة لما علم كونها مما يكون فيها الدم ويخرج ضمنها فالاصل بقاء
هذه الطبيعة والاستعداد وثالثها ان كون الدم غير الحيض لا ينفي استعداد المرأة للحيض واستعداد
لا يثبت كون الدم منه فالدليل على هذا الوجه يصير اعم قلت كما ان الطبيعة تقتضي تكون الدم تقتضي
خروجها على مقتضى الطبع فيكون خروج دم الحيض ايضا من مقتضيات الطبيعة فاذا ثبت ان هذا الدم

من مقتضيات الجمع ام لا فتقتضي القاعدة كونه حيضاً بمقتضى الطبع فقد يرجح وربما يقال ان الادلة على
القاعدة ما دل من الروايات على ان الدم اذا تقدم على العادة فهو حيض وان كان بوصف الاستحاضة
كما هو ظاهر الملازمة بعضها وصريح بعض اخرى مع ما فيها من التعليل بان العادة قد تتقدم و تتأخر وربما
تعجل الدم ولو لم يكن الامكان معتبراً في الحكم بالحيضية لم يكن الحكم بها وجيهاً مع التقدم على العادة سيما
مع معارضة العادة الموجب للظن بعدم الحيضية ان مقتضاها كونها في العادة لا انها تجامع التقدم التعليل
بالتعجيل دليل على ان احتمال تقدم الدم على العادة كاف في الحيضية وهو المراد بقاعدة الامكان فتدبر
وخامسها ما دل من الروايات الكثيرة على التحيض بمجرد رؤية الدم منها الخبر المعمول به عندهم في حكم
ذات الصائمة الدم تفطر ومنها رواية انما فطرها من الدم وهذه النصوص تدل على ان الدم الخارج
مبني على ان يكون حيضاً حتى يعلم انتفائه باختلال الشرائط ونحوه فلو لم يكن القاعدة في الحكم بالحيضية
مع الامكان لكان ينبغي الاستمرار على العبادة حتى يعلم الحال وسادسها الاخبار الدالة في ذات العادة
على انها اذا رأت الدم فيما قبل العادة تترك العبادة وتستظهر حتى ينكشف الحال من باب التجاوز عن
العشرة وليس ذلك الا الامكان للحيضية بل هذا على حجة قاعدة الامكان اذ الظن الناشي عن انها
تحيض بعدم كون ما بعدها حيضاً فانتفى الشرط هنا الامارة العرفية وقبال الامكان فاد اعتبارها
الحكم في غير ذات العادة في العمل بالامكان بالاولوية فلا معارض منافي فتدبر وسابعها ما ورد في
الموثق المتقدم وغيره ان الدم قبل العشرة من الحيضة الاولى وليس الا مجرد العمل بالامكان ودعوى ان
ذلك دليل في ذلك مقيد فيما بين العشرة ممنوعة بانا نفهم من ذلك ان الاصل البناء في الدم على الظاهر
حتى يظهر كونه حيضاً فتدبر وثامنها روايات الامارة في القرحة والعذرة فانها دلت على ان الدم المتطوق
من العذرة والخارج من الجانب الايسر والايمن على الخلاف وبعض الروايات دم قرحة وما سواهما
دم حيض مع انه لا ملازمة فقد لا يكون متطوقاً ولا يكون حيضاً ولا يخرج عن الجانب القرحة ولا يكون
ايضاً فاكتفاء الشارع في الحيضية بفقدان امارة الخلاف دال على ان الامكان كاف في الحيض من غير حاجة
الى امارة دالة عليه وتاسعها الروايات الدالة في الحامل على ان الدم الخارج منها حيض تترك له
العبادة مع التعليل فيها بان الحبلى ربما قذفت بالدم فان ظاهرها الحكم بالحيضية بالاحتمال سيما مع
الحمل الذي لا يتفق معه الحيض غالباً بل ذهب طائفة من الاصحاب على ان الحيض لا يجتمع مع الحمل
وجعلوه كالصغر واليأس غيرها حمل غيره بالامكان بالاولوية القطعية وعاشرها ما دل من الروايات
على ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض فالمراد بايام الحيض كما فسره الشيخ في ما ايام الامكان
لا خصوص ايام العادة ومع تفسيره بايام الامكان على الاطلاق ادعى الشيخ في نقله الاجماع مضافاً

مضافاً الى ان روايات الوصف انما وردت في مقامات خاصة ومقتضى القاعدة الاقتصار
بها على مواردها فلو لم يعمل بقاعدة الامكان لبقي اكثر المقامات خالياً عن البيان والبناء على الطهارة
حتى يعلم الحيضية مما يقطع بفساده بعد ملاحظة هذه الادلة وفتاوى الاصحاب خلافاً لمن ذكر وبعد ذلك
للمناقشة في الجميع بانا نمنع حجيتها وبانها معارضة بالظن الحاصل من فقد الصفة فان الغلبة في مثل المقام
حجة ومعه الصفة كما عرفنا ليس امارة للعدم بل وجودها امارة للوجود وبالفقد يعرف ثبوت الحيضية بدون
الوصف في ايام العادة مع ما هو معلوم من طريقة النساء من عدم تفريقهن ان الحيض مع خلوه عن الوصف
كالامرية بدعوى الاجماع القائلين بحيضية ما بين العشرة وهو مسلم والنصوص دالة عليه ايضاً مع ان الحاكي
هو ناقل الاجماع ومنع من تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم ولم يقل عند فقد امارة العذرة والقرحة بالحيضية
ان القرحة لا تستفاد من التعليل ودعوى عدم الفرق بينها وبين غيرها وفعل [illegible] في المبتدئة تعارض
الادلة او لوجود دليل على عدم التحيض راجح في نظره كما في عدم اجتماع الحيض مع الحمل الدليل وهذا
لا يمنع من قاعدة اعتبار الامكان ولا نظر في اعتبار التقدم على العادة بان ظاهرها كون الدم واجداً
للاوصاف بدعوى ان لفظ الدم ظاهر في الاسود والحار العبيط وما سواه لا يشمله لفظ الدم ساقط جداً
وظهور لفظ الدم في المعنى الاعم من واجد الصفة وفاقدها مما لا يمكن انكارها وورود اخبار التحيض
في الصائمة في مقام بيان حكم اخر وهو كون الحيض مفطراً للصوم لا ينافي دلالتها على اعتبار التحيض اذ قوله اي
ما اعتبرت الدم تفطر شامل لرؤية الدم المشكوك في الحيضية مع اقترانها بالافطار وليس الا لانه حيض
شرعاً كما ان وجود المعارض لاخبار الاستظهار غير مناف لدلالتها على الامكان وكون الموثقة في مورد
الاجماع غير مناف للاستشهاد به على غيره ودعوى ان العرض صورة الاشتباه بالقرحة او العذرة
في صورة الانحصار فاذا انتفى ذلك بفقد الامارة تعين الحيضية مدفوعة بانه خلاف ظاهر الاطلاق
في الروايات ومنع تفسير الشيخ الرواية بايام الامكان ومنع دعواه الاجماع مما لا ينبغي صدوره
من محصل فان فهم الشيخ ليس الا من استفهامه من النصوص والفتاوى وهو ثبتي اوثق من ذلك فالعمل بقاعدة
الامكان بعد دلالة هذه الادلة القوية متعين والمناقشة غير مسموعة الخامس في بيان جملة من المقامات
المستثناة من قاعدة الامكان هنا منها ما زاد على عادة المرأة او عن عادة الاقران والاتراب وعلى ما في
الروايات مع تجاوزه عن العشرة مما نقص عن العشرة الى كمالها فان قاعدة الامكان تقتضي بالحيضية لكن
دل الدليل على الرجوع الى المقادير المذكورة ومنها ما كان فاقداً للاوصاف اذا حصل الاشتباه
بالاستحاضة لقيام الدليل على اعتبار الوصف فيه ومنها الدم المستمر تمام الشهر مع تخلل اقل الطهر بين احاده
عن اقل الطهر فيحكم فيه بالحيضية الواحدة في وجه وان اقتضت القاعدة كونهما بعد اقل الطهر حيضاً

اخبار الامكان ومنها ما ازاد عن اقل الطهر من الدم الثانى فى ثلاثة متوالية فما زاد على العشرة مع نقص
النقاء عن اقل الطهر الممكن من اتمامه من الدماء فان القاعدة تقتضى بالحيضية ولكنه مما يمضى به لوجود امر
مذكورة فى محلها وتنقيح هذه المباحث يحتاج الى بحث طويل والغرض هنا تاسيس ما يكون بمنزلة القاعدة الكلية
ومنها القاعدة تتخلص فى باب الدماء من فروع كثيرة غامضة من اراد ها فليلاحظها من كلمات الائمة ولهذه القاعدة
وهى انه بعد القطع بعدم الحيضية او الشك فى كون الدم استحاضة او غيره من دم القرحة وغيرها فالظاهر
البناء على انه استحاضة وهذا ايضا كقاعدة الامكان وارد على اصل الطهارة والمدرك فى ذلك كون
الاستحاضة طبيعيا بالنسبة الى غيرها لخروجه من عرق العاذل او تكونه فى اغلب الامزجة مضافا الى غلبة
بالنسبة الى ساير الدماء فيرها تلك يلحق بالغالب المعتاد مع ان الاصل عدم حدوث علة اخرى من
قرحة او غيرها مضافا الى ان المستفاد من الروايات المأثورة منها الدماء كونه اصلا بالنسبة الى غيره
وكون الدم المعلوم عدم حيضيته محكوما بانه استحاضة ممن راد ها فليراجعها وظاهر عبارة الاصحاب ايضا
ذلك فانه اذا اختل شرائط الحيض يحكمون بانه استحاضة ولا شك احد فى انه لعله دم جرح فينبغى التمسك
باصل الطهارة بل يبنون على الحكم بالاستحاضة مع ان كون الحكم بالاستحاضة محلا يعلم بعدم الحيضية
مركوزا فى الاذهان عند النساء وغيرهن اقوى دليل على صحة القاعدة بل هو واضح عند من له ادنى تتبع
ولا غرابة فى عدم التعارض لهذا الاصل فى كلمات الفقهاء والله العالم بحقايق احكامه

فى العبادات كما لا يخفى على من لاحظها اجزاء وشروط كثيرة فتارة يأتى العبد بها على ما هى عليها وقد يأتى بها على خلاف
ما هى عليها فينتشر من ذلك فروع كثيرة تعرض لبعضها الاصحاب وتنقيح الضابط فى ذلك حتى يرجع فى
الفروع اليه من اهم المطالب للفقيه وفرع مهم من الفروع المشكلة العامة البلوى لان اتيان العباد على
كيفية مخصوصة تارة يقع الكلام بالنسبة الى ما لاحظها من حيث الاحكام ولم يبحث عنها بالنسبة الى الموضوع
فهنا مقامان المقام الاول فى حيثية الحكم لا ريب ان الآتى بالعبادة على هيئة خاصة اما ان يأتى بها مخالفا
للحكم او موافقا للحكم الواقعى فى اجزائه وشرائطه ولو اتفاقا مع اعتقاد ما نحا موافقته لذلك واما ان يأتى بها
مخالفا للحكم الواقعى غير معتقد بالموافقة واما ان يأتى بها مخالفا للواقع مع اعتقاده الموافقة فهذه اقسام
اربعة لا خامس لها فحيث عن الاقسام مما يوضح المرام القسم الاول وهو الآتى بها مطابقا للواقع مع اعتقاد
المطابقة وفيه صور اولها ان يكون الاعتقاد بالمطابقة على طريق العلم القطعى الوجدانى الذى لا يحتمل فيه
الخلاف عادة اذ هو الميزان فى الاحكام الشرعية واليه ينصرف اطلاق لفظ العلم فى الكتاب والسنة فهذه
العبادة صحيحة بمعنى حصول الامتثال وترتب الثواب وصحيحة بمعنى كونه مسقطا للقضاء ولو كان لتلك العبادة
قضاء لاتيان بالعبادة على الوجه المأمور به فيفيد الاجزاء وهو اجماعى عند الاصحاب لا اعرف فيها خلافا

في بابه

خلافا ولا فرق فى الحال فى الغرض بين كون هذا العلم ناشئا عن اجتهاد مصطلح او تقليد موصل للعلم او قرائن
اخر اذ ليس وراء العلم شيء وادلة التقليد والاجتهاد انما هو مع عدم حصول العلم القطعى كما تشهد به
تقييد الروايات والآيات فاسئلوا اهل الذكر قيام دليل العلم بصورة عدم العلم فلا تذهل وثانيها
ان يكون الاعتقاد ناشئا من اجتهاد ظنى معتبر بمعنى قيام دليل على حجيته وهذا ايضا موجب لحصول الثواب
وسقوط القضاء لو كان قضاء اذ الغرض موافقة الواقع بمجرى وغاية ما ثبت شرطية الاجتهاد والتقليد
مع عدم العلم وهو حاصل فقد حصل المأمور به مطابقا للواقع بطريق مجعول من الشرع وثالثها ان
يكون الاعتقاد عن تقليد معتبر جامع لشرائط المعتبرة من حيثية المفتى والمستفتى والاسئلة وغيرها فالحكم
وحكمه كما تثبتنا لدليل الدليل ورابعها حصول الاعتقاد الظنى من غير طريق معتبر من اجتهاد او تقليد
كما لو حصل الظن من متابعة الآباء والامهات او ملاحظة كلام المعلم او مشاهدة طريقة الناس او
قراءة كتب من كتب الفقهاء الفقه ونظاير ذلك كما هو الغالب فى الاعوام والنساء بل فى كثير من اهل
المعرفة والبصيرة ايضا فانهم ظانون بمطابقة اعمالهم للواقع من دون اجتهاد وتقليد معتبرين ولا دليل
قطعا ايضا لانهم يحتملون الخلاف كلما التفتوا الى ذلك كما انهم يترددون ويحتملون الخلاف عند التشكيك
لكنهم لا يلتفتون الى ذلك غالبا وتطمئن نفوسهم بالمطابقة للواقع وهنا يصيد الامتثال بمعنى حصول
الثواب لاتيان بالمأمور به ناويا للتقرب ولا عقاب عليه ايضا من جهة عدم تعلمه طريق ما امر به
اذ هو لم يلتفت على التكليف بالطريق كما هو المفروض والتكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا ونقلا او
علم ما لم يعلم من دون تقصير قبيح على مقتضى قواعد العدل فاحتمال فوت العقاب ساقط جدا واما
الصحة بمعنى سقوط القضاء لو كان قضاء ففيه قولان ذهب جمع من الاصحاب الى ثبوته بل وهو ظ
الكلام انهم عباد عبادتهم تبا لجاهل بريء بدين به من ليس بمقلد ولا مجتهد ولا يفصلون بين المطابق للواقع
وغيره ولا بين المقصر وغيره ولعل هذا بناء منهم على شرطية احد الامرين فى الصحة بهذا المعنى والذى يقوى
فى نفسى عدم شمول كلامهم لهذا القسم والفرق بين مسئلة الجاهل وبين قولهم لا بد من الاجتهاد
او التقليد انهم يحكمون بان الجاهل غير معذور والظ من كلمة المعذور كون عمله مخالفا للواقع فالبحث
انما هو فى صورة المخالفة لا فى صورة الموافقة فدعوى شمول كلام القائلين بعدم معذورية الجاهل
للجاهل الغير المقصر المطابق عمله للواقع مشكلة بل ممنوعة وكيف كان فالمتبع الدليل وكنا على الصحة ذلك
وجوه من الادلة احدها انه اتى بما امر به مطابقا للامر الواقعى ولم يثبت انه تعبد بما هو شرط للصحة والاصل
عدم شرطيته لذلك الصحة ولم يقم دليل على ذلك والاجماع عليه تم بالجهل يعلم العدم وثانيها ان الامر فى الصحة
العرف والعادة وذلك فلو جعل المولى لعبده طريقا الى المعرفة اوامره ونواهيه فاعتقد العبد على

صدور الامر منه من غير ذلك الطريق واتى به وصادف الواقع لا يحتاج بعد ذلك الى الاتيان به ثانيا والسر في
ذلك انهم يفهمون كون الطريق للوصول لا شرطا لصحة المامور به وهذا الطريق لا ينكر الا ان يعلم كون الطريق
شرطا وثانيها انها ادعاء الاولوية اذ انه يحتمل اعتبار طريق الاجتهاد والتقليد الذي يطمئن بها النفس
فانه وهو عمل العلم والظن وجعلهما كافيين في الامتثال واسقاط القضاء فلم يحصل الوثوق بما حصل من جهة
الامارات والقرائن الحاصلة من ملاحظة طريق الشريعة كافيا بالاولوية والقرينة موافق الواقع ولا سيما
الاخبار الكثيرة المنتشرة في ابواب الفقه المشتملة على السؤال عن اتيان العمل بكيفية اعتقدها السائل فوافق
ثم لا باس بذلك مثلا ان يقول شككت في كذا ففعلت كذا او سهوت عن كذا فاتيت بكذا او نحو ذلك فجعلت
كذا فاجاب الامام ع ... مثال ذلك باجزائه حيث كان عمل السائل باعتقاده موافقا للواقع ولو لم يكن العمل عن
طريق معتبر بالملاحظة وافق الواقع لما كان ينبغي هذا الجواب وكان ينبغي ان يقول اعد هذه الصلوة
ولكن بعد ذلك افعل كما فعلت واحتمال كون السائلين عالمين بالحكم من طريق معتبر مستبعد جدا اذ الظاهر
انهم كانوا يعتقدون ذلك من القرائن ومما رأوه بعضهم من المتشرعين تعارفا كان على الامثال وجه كونهم عالمين
على طريق حجة شرعية ثم كانوا يكررون السؤال وهذه الروايات وامثالها كثيرة لا تخفى على من تتبع ابواب
الفقه ومما يؤيد ذلك جواب الائمة ع اذا خالف عملهم الواقع بالاعادة فانه كاشف عن كون عملهم على حسب
معتقدهم لا عن حجة شرعية وخامسها ما هو المعلوم من ملاحظة الاخبار المذكورة من ملاحظة طريقة المسلمين
كون بناء المسلمين خلفا وسلفا على ذلك فلو كان مع ذلك يجب القضاء لانتشر عن الائمة ع الامر على ذلك
ولاشتهر ذلك بين الاصحاب بل المسلمين قاطبة لعموم البلوى وقلما يتفق شخص يعمل باجتهاد او تقليد
من اول بلوغه مع انه لم يجد ما يدل على لزوم القضاء حتى علينا خبرا ولا اثرا وسادسها ان وجوب القضاء
مع ذلك موجب للعسر والحرج الشديدين المنفيين في الشرع بالنصوص القطعية وبالاجماع كما وقع تحقيقه
تحريره وسابعها ان ثبوت القضاء فرع صدق الفوات ومتى اتى به مطابقا للامر الواقعي فلا فوات
ع اصلا وثامنها اذا بنينا في ذلك على الصحة فنقول اما ان يعيده منهم هذا العمل ولا يلتفتون الى الطريق الى
حصول الموت فالحكم ما ذكرنا من سقوط القضاء والعقاب وحصول الامتثال والثواب واذا ...
عليهم الالتفات والتنبيه وحدث لهم التزلزل في اعتبار الطريق يجب عليهم تحصيل الامتثال بالاجتهاد
او التقليد بالنسبة الى الاعمال اللاحقة لزوال الاطمئنان وانما الكلام في طريق معرفتهم لكيفية الاعمال
اللاحقة انها هل كانت مطابقة للواقع حتى يحكم بصحتها سابقا في حكم المخالف للواقع فنقول يعلم ذلك
بالاجتهاد او التقليد المعتبرين او العلم القطعي بالواقع بابه فان كانت صور احدها انهم بعد ما يحصل له
الطريق المعتبر من الاجتهاد والتقليد وعلم قطعي يجد ما عملوا سابقا مطابقا لذلك وهذا قد ظهر

ظهر حكمه من عدم لزوم القضاء وما ذكرناه سابقا كان حكم المسألة بنفسها وهذا التقسيم انما هو بالنسبة
الى نفس العاملين وثانيها انهم يجدون اعمالهم السابقة مخالفا لما يقتضيه الان من الطريق المعتبر وهذا هو القسم
الاول الذي نذكر حكمه من اعتقاد المطابقة وكان مخالفا للواقع وثالثها انهم يشكون في انه هل كان
مطابقا لهذا ام لا والمراد بالشك هنا اعم من الظن اذ هو مفاده لغة وبعبارة اخرى لا يعلمون الموافقة ولا
المخالفة من جهة نسيانهم كيفية ما عملوا سابقا بمضي الزمان وهذا وجهان احدهما الحكم بلزوم القضاء
لنقض البراءة مع وجود الخطاب والمسقط انما هو الموافقة للواقع ولم تعلم فالاصل بقاء الامر ووجب الاتيان
ثانيا والمراد دليل القضاء لو كان قضاء وثانيهما العدم لان المفروض كونه اتيا في وقته معتقدا للتكليف
ولم يحصل العلم الان بالمخالفة غاية الامر الشك فيدخل في عموم ما دل على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ فلا يجب
هذا مطلقا وثانيا ان العمل الواقع على وجه الصحة ولكن الشك القائلين بعدم المعذورية لو شمل كلامهم هذا الفرض
وجوه احدها ان التكليف باق وسبيل العلم اليها منسد ... فلا دليل على العمل بما عدا الاجتهاد او التقليد
وما عداهما غير موجب للخروج عن عهدة التكاليف والجواب ان الكلام انما هو في التكليف بالاخذ بالطريقتين
الطريقتين في المقام غير معقول اذ المفروض عدم العلم به وعدم خطوره بالبال فلا وجه للتكليف
كان البحث في الشرطية المستلزمة للبطلان بدونه فنقول لم يقم دليل على شرطيتهما وانما هما طريقان للوصول
الى المامور به فاذا حصل الواقع بدونهما فلا مانع من صحته بل نقول يمكن تعلق لذلك ولم يأخذ بالطريقتين
ليس بطلان عبادته من جهة الشرطية بل من جهة انه لا يطمئن بكون ما اتى به مامورا به فلا يحصل منه قصد القربة
وثانيها قوله ع فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وما ورد من الاخبار الدالة على الامر باخذ الاحكام عن
الرواة والعلماء الزاهدين في دنياهم دون غيرهم والجواب اولا ان هذه تكاليف لا تتعلق الا بالعالم
... واما الجاهل الصرف فهو غير مكلف بذلك لانه لم يعلم وثانيا يمنع شمولها لمحل ...
اذ المتبادر من العلم في امثال هذه المقامات هو العلم العادي الذي يطمئن به النفس ومن حصل له
الاطمئنان من ابيه او من معلمه فلا يصدق عليه في هذه الاطلاقات وبعد فعل ذلك انه ما لنا باحكامهم عرفا
وثالثها غاية ما يثبت من ذلك وجوب رجوع المجتهد لغير المجتهد لا كون ذلك شرطا حتى يجب بطلان
العبادة بدونه وثبوت تعلم العامي حكم الله باعتقاده واتى به على طبق الواقع فلم يثبت من هذه الادلة
ورابعها ما ورد من النهي عن الاتباع بما وراء العلم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ونحوه فانها ناهية عن غير العلم وما نحن فيه منه فيكون فاسدا والجواب بان هذا التكليف
الاولي انما لم يرد ... الحكم الوضعي وهو الفساد تابع للنهي فيكون كمن اتى بالصلوة جاهلا بان المكان
المكان غصبي فيرتفع الحكم الوضعي وهو الفساد تابع للنهي فيكون كمن اتى بالصلوة جاهلا بان المكان

عصوح فيقع الحكم الوضعي بين المعتبر منه وبان كون هذا الفرض داخلا في الآية ممنوع والوجه في تقديم
ترابعها لما ورد في الروايات على انه لا يحصل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ولا عمل الا بدلالة
ولي الله ونظاير ذلك وظاهر هذه انما هو الشرطية ومقتضاها البطلان والجواب ان ما نحن فيه
فقه ومعرفة واصابة سنة لانه اخذ الاحكام عن طريقة المشروعة المتلقاة من صاحب الشرع حقيقية معتقد
كونه المامور به وهو في الواقع كذلك عمل على ما هو الغرض ومثل هذا لا يعد عملا بغير فقه وبان الظاهر
كون العمل بدلالة ولي الله بحيث لا تتوقف على ولي الله وطاعته شرطية الايمان وعدم كون الحكم ماخوذا
من اهل القياس والاستحسان ولو علم كون المراد اخذه عن ارشاد ولي الله معتبرا فنقول لا ريب
ان الاخذ مع الواسطة داخل فيه لا تتوقف ولي الله وليس جازما عنه وليس مالك يدعي ان ناسا من الاعمال
بالارشاد ولربما اخذ منهم المكلف المفروض بالاعتقاد انها بعين ما لم يسمع التكاليف فليس عملا الا
بدلالة ولي الله بدون حجية فلا وجه للبطلان وبالجملة الحكم ببطلان عبادات من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا
لم مع عدم علمه والتقاتر باعتبار احد الامرين وزعم لزوم تعلم احكام الله والعقائد انما هو ما في كتب
الصلحاء والمقدسين وارباب التقوى فاحتج به معتقدا ان ذلك هو المامور به مصادفا للواقع واخذ
من المجتهد انه لا يعرفون انه مجتهد بل لا انه من اكابر العلماء واصحاب الاطلاع على الدين دون فرض
القضاء وليس عليه دليل يعتمد عليه بل هو مما يدعى على انه طريقة الناس خلفا وسلفا ولو لم يكن هذا مسقطا
للقضاء لاشتهر هذا الحكم لشدة الافتقار وقد اشتهر خلافه واما حصول الثواب على عمله ذلك وعدم
ترتب العقاب عليه فما لا شبهة فيه القسم الثاني هو الآتي بالعبادة مخالفا للواقع معتقدا للمخالفة
ولا ريب ان هذه العبادة غير موجبة للثواب لانه غير مطيع عرفا وعبرات بالمامور على وجهه وفات
منه قصد التقرب اذ مع علمه بالمخالفة لا يمكنه قصد التقرب وموجب للعقاب ايضا من جهة تقصيره
في تحصيل الحكم وتقاعده عن الجهاد في سبيل الله واتيان اوامره وغير مسقط للقضاء ايضا من جهة تقصيره
في تحصيل الحكم وتقاعده عن الجهاد في سبيل الله واتيان اوامره وغير مسقط للقضاء ايضا لفوات المامور به
فتشمله ادلة القضاء وابقاء الامر الاول ولو كان موسعا غير موقت او مع بقاء الوقت فلا وجه الاتيان
على نحو مطابق ومرادنا بالمعتقد المخالفة من معتقد ان هذا العمل غير مامور به سواء كان باجتهاد او تقليد
او باعتقاده من الامور الاخر فان كل ذلك سواء وثمرة هذه المسئلة ان لم يكن عن العمد ظاهرة
فلا شك في كونها اجماعية فانما ثمرتها اللفظية او العملية غير محتاج اليها القسم الثالث هو الآتي
بالعبادة مخالفا للواقع معتقدا للمطابقة وفيه صور احدها ان يكون اعتقاده حاصلا من اجتهاده
وثانيها ان يكون اعتقاده المطابقة علما قطعيا معتقدا للمطابقة بالتقليد ورابعها ان يكون

ان يكون الاعتقاد الظني من غير الامرين كاعتقاد اكثر العوام والنسوان وهذه الاشخاص لو لم ينكشف
لهم الواقع وبقي لهم اعتقاد المطابقة الى حال الموت فلا ريب في حصول الثواب وعدم العقاب ثم انما
البحث في القضاء عنهم ويعلم ذلك من بيان الحكم في صورة الانكشاف واما الترتب العقاب على التقصير
الرابع بل القول به كما نقله المتاخرين بعض ما مبني على منع الصغرى وهو كون المكلف غافلا غير
ملتفت الى لزوم الاجتهاد او التقليد فلما مبني على ثبوت العقاب على ما لم يعلم ايضا الاول خلاف
الفرض وخلاف الوجدان والثاني خلاف طريقة العدل وبالجملة لا يهمنا البحث في تحقيق الثواب والعقاب
ولتفصيل الكلام فيه محل اخر وانما البحث في القضاء وعدمه وههنا مباحث الاول في من علم قطعا وعمل
به وانكشف خلافه او زال العلم وحصل الشك فيه صور احدها صورة طريان الشك في مطابقة
مطابقته ام لا والحق في هذه الصورة عدم العبرة بهذا الشك لانه شك بعد الفراغ وقد تقدم في
القواعد السابقة ادلة دالة على عدم الالتفات اليه هذا بالنسبة الى ما مضى واما بالنسبة الى ما يأتي
فيجب تحصيل الاطمينان والاعتقاد المعتبر للصحة حتى يمكن قصد التقرب وذلك واضح ومع عدم الامكان
في تحصيل الاعتقاد من تقليد او اجتهاد فمع استصحاب العلم السابق او لزوم الاحتياط وجهان وثانيها
حصول الظن بالمخالفة والحق ان هذا ايضا لا عبرة به الا انه من افراد الشك اللغوي فيندرج تحت ادلة
الشك بعد الفراغ فلا يلتفت اليه واما لانه من افراد الشك اللغوي فيندرج تحت ادلة الشك بعد
الفراغ فلا يلتفت اليه ولما لان الظن لا يمنع من الاحتمال لان احتمال المطابقة باق وقد كان في
العلم وتقديم هذا على ذلك ترجيح للظن على العلم فاجراء حكم العلم بالنسبة الى ما مضى اقوى من اجراء
حكم هذا الظن مضافا الى ان هذا الظن لم يحصل من طريق معتبر كالاجتهاد غاية ما يثبت اعتباره
بالنسبة الى ما بعده من الاعمال واما بالنسبة الى ما مضى مع صحة هذا العمل فلا دليل عليه مع ان العلم السابق
حجة ومقتضاه اجراء ما فعل على طبقه ولم يعلم كونه مخالفا للواقع وهذا الظن بالخلاف محتمل الخلاف
بخلاف ذلك العلم بل احتمال الخطاء في هذا الظن اقوى منه في ذلك العلم فلا وجه لوجوب ما فات
بسبب الظن وثالثها حصول القطع بالمخالفة وفيه وجهان احدهما لزوم القضاء لانكشاف
عدم الاتيان بالامر الواقعي فهو لما بان فيجب الاتيان به او فاتت فيجب القضاء للفوات وثانيهما
ان احد العلمين ليس اولى من الآخر والترجيح من غير مرجح غير جايز وكان احتمال الجهل المركب
ان في العلم الاول مثل العلم الثاني ولعل الاول كان مطابقا للواقع والثاني مخالفا له والاقوى
وجوب القضاء لما سبق ولما قررناه فيعلم ثبوت التكليف بالاحكام والغاء الجهل المركب غير
مسقط عن ذلك واعتقاده بخلافه فقام مقامه ما دام هو كذلك والا فمع ادراك الخطاء

من جهل المكلف لا يجزي الاتيان معتقدا ومع لا يجزي عن الامر الواقعي وما في كلام بعض من تاخر انه لم يكن
تكليفه الا باعتقاده من قد اتى به ولم يكن مكلفا بالواقع ليس بمطرد حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل انما هو
بالعلم به فما لم يكن علم لم يكن هناك فاذا حصل القطع بالواقع تكليفا معلقا بالعلم وقد حصل فان كان
الوقت باقيا فهو ممكن فياتي به وان كان خارجا فقد فات عنه ما هو المطلوب الواقعي فيجب القضاء وتفصيل
الكلام في اثبات التكليف بالواقع وعدم ما نفيه الجهل والاشتغال وعنه جعل امر الامر من الاشارة الى كلية
اجمالا فما اتى به عالما بانه المامور به شيء وما هو في الواقع شيء اخر ولا مانع من اجتماعهما بامرين
واما القول بتباين احتمال الخطاء في المقامين فنقول المفروض حصول القطع في نظر المكلف بخطائه ولا
ولا يحتمل الخلاف بالنظر الثاني والا لم يكن علما ونظره اذ احتمال الجهل يمنع من كون الاعتقاد علما
في خصوص الواقعة والمعيار انما هو نظر المكلف نفسه ومجرد احتمال الخطاء في العلم والقطع مطلق في نظرنا
لا ينفع في ذلك وبالجملة فالمكلف القاطع بمخالفة علمه السابق للواقع قاطع بفوت الواقع عنه فيشمله عموم
ادلة الفوات على حسب ما يزعمه وهو حجة واحتمال الخطاء في هذا القطع ايضا انما هو في نظرنا لا في نظره
وهو لا مدخل له في تكليفه اذ هو مكلف بالقضاء حتى ما علم الفوت فان قلت دليل القضاء انما يحكم
بوجوبه مع الفوت الواقعي كما هو في الفقه وهو غير ثابت لاحتمال اصابته ما اتى به اولا الواقع لتساوي
العلمين بالنسبة الى احتمال الخطاء قلت ليس الميزان في معرفة الفوت الواقعي نظر الفقيه المفتي بعينه
اخرى لا يشترط في الفتوى بالقضاء كون المفتي عالما بان هذا المكلف فات عنه العمل والفعل وانما
هو راجع الى نفس المكلف وهو في الفرض عالم بانه فات عنه الواقع فنحكم عليه بوجوب القضاء لانه يعلم
الفوات وان كنا نحن اذ لاحظنا العلمين المتنافيين علمنا ان المكلف ليس احتمال الخطاء في الاول
اولى من احتماله في الثانية ومن ذلك تحقق فانا ان صدق دليل الفوت يختص من ذلك كله وهو معلوم الفرق
فانهم لا يعدون جهل المكلف واعتقاده لخلاف ما فعله صدق الفوت بالنظر الى الواقع
مع انهم ايضا يقولون بالتكليف المنجز حال الجهل لا امتناع التكليف الا بالمطاق الثاني في الظن الاجتهادي اذا زال
من المجتهد وهو ان كان بطريق الشك فحكمه كما مر من عدم العبرة بالنسبة الى ما مضى وان كان بسبب
تحصيل الاعتقاد بالنسبة الى ما ياتي وان كان بطريق الظن الاجتهادي وهو المسمى بالعدول وتغير
الراي فلا يجب عليه قضاء ما سبق لا وجهان احدهما الوجوب لان الظن السابق كان حجة
في الظاهر ما لم ينكشف خلافه فاذا تبين ان الواقع خلافه حصل الاعتقاد بعدم الاتيان بالواقع
وما اتى به مجزي على حسب الواقع فات كما قررناه سابقا فيجب القضاء ولا وجه لتطويل الكلام
السابق هنا من انه لم يكن مكلفا بالواقع لانه ما لا يطاق وما كان مكلفا به فقد اتى به اذ قد عرفت

فقد عرفت طريق دفعه بما اشرنا اليه وثانيهما العدم لا لعدم التكليف بالواقع بل لان الظن السابق
كان طريقا اليه وقد عمل بمقتضاه ولم ينكشف كونه على خلاف الواقع حتى يعلم صدق دليل الفوات
لان الثاني ايضا ظن وهو محتمل للخلاف فيحتمل في حال الظن الثاني ايضا كون الظن الاول مطابقا
للواقع فلا يقطع بالفوات والثابت انما هو القضاء بالفوات النفس الامري وطريقه العلم ودليل الظن
بالفوات حجة في ذلك فلا يعلم من ذلك انه فات حتى يجب القضاء واحتمال الخطاء في الظن الثاني
ات كالظن الاول فان قلت نسبة الظنين الاجتهاديين المتعاقبين كالقطعين فكما حكمت
في القطع بخلاف القطع بلزوم القضاء فلم لم تحكم في الظن بخلاف الظن قلت الفرق ان طريان الظن
لا يوجب القطع بخطاء الظن الاول السابق حتى يعلم الفوات فيجب القضاء بخلاف العلم بعد العلم فانه
موجب للقطع بمخالفة الواقع فقد بر فان قلت ظن المجتهد ايضا بعد قيام الدليل على حجيته قطعي شرعا
فيكون كالقطعين الوجدانيين قلت نعم ولكن بالنسبة الى لزوم العمل على طبقه لا في جميع ما يتعلق
بلفظ العلم وقد عرفت ان معرفة طريق الفوات الواقعي انما هو العلم وكون الظن الثاني بمنزلة
العلم في لزوم العمل به بعد ذلك لا يوجب كون فوات الواقعي فيما مضى مقطوعا اذ الظن معتبر في العمل
بالامرين المتعددين لا مانع بخلاف القطع فانه موجب للعلم بمخالفة احدهما للواقع فيتعين قضاؤه
الا ان عدم لزوم القضاء بالفعل ولعله قد انعقد عليه الاجماع وان كان بطريق القطع كما لو قطع
فبان ما افتى سابقا بالاجتهاد للظهور اجماع او وصول خبر متواتر او محفوف بقرائن فالاحوط بل الاقوى
القضاء ويعلم بحجية ما قررناه في تعاقب العلمين وحصول الظن بعد الظن بل هذا اولى من تعاقب
العلمين لكونه في الاول ايضا محتمل الخلاف من حيثية ايضا وذلك واضح الثالث في الظن التقليدي
وقد زال ايضا بالشك فيعلم حكمه مما مر ان الشك بعد وقوع العمل لا عبرة به سيما ان التقليد لا يفيد
مدار الظن بالواقع بل هو تعبدي ثانيا في الشك اذ ليس الغرض الشك في وقوع التقليد بل المراد
الشك في كون الفتوى مطابقة للواقع ام لا وان كان بالظن لا بمحض الظن ببطلان التقليد بل
بمعنى الظن ببطلان الحكم المقلد فيه بقرينة من خارج او بعدول المجتهد فان المقلد ايضا يتبعه
في ذلك ويظن ببطلان ما مضى والحكم فيه ايضا كما مر في المجتهد من عدم لزوم القضاء والبناء
عليه وان كان بطريق القطع كما لو بلغ مرتبة الاجتهاد وحصل له القطع بمخالفة كون ما فعله مخالف
للواقع فالاقرب لزوم القضاء كما في المجتهد والكلام الكلام الرابع في الظن الحاصل عن الطريقين
معا التقليد والاجتهاد معا فعله مخالفا للواقع اما بالقطع او بالظن الاجتهادي كما لو بلغ مرتبة الاجتهاد
او بالتقليد للمجتهد بمعنى انه بعد حصول احد الطرق المعتبرة حصل العلم او الظن المعتبر بمخالفة ما فعله

للواقع والحق لزوم القضاء لجميع ما ذكرناه في العلم بعد العلم والعلم بعد الظن من جملة الامر الواقع
اجزاء او ما فعله لتجبيه وانه قاطع لزوم تخلف ما لا انطباق بما ذكرناه وصدق الفوات عن تمامه قد يجي
انه لو حصل العلم بالخلاف فلا يجد لوجوب القضاء اذ يعلم مخالفة ما فعله للواقع والشك عن تاخ
والظن كالشك في ذلك لاحتمال المخالفة فيهما معا فيكره كالظن وقد ذكرت فيه عدم لزوم القضاء
ولكن نقول ان الواقع بالنسبة الى غير المقلد والمجتهد انما هو احدهما اذ هو في الواقع مكلف عامل
براي المجتهد سواء كان نفسه او غيره فاذا اعلم مخالفة لراي المجتهد فقد علم مخالفته للواقع الا الواقع
بالنسبة اليه ذلك اذ هو مكلف بالواقع عن افقه راي المجتهد فحتى ما انكشفا له ارتاب به فقد تحقق
ذلك الخطاب في ذمته وبعبارة اخرى ان المجتهد والمقلد واقع واقعي وواقع اضطراري ما فهمه هو
بالاجتهاد او التقليد وهو الذي نسميه بالظاهري الفعلي وليس هنالك شيء فاذا انكشف خلاف
الواقع الاول لم يثبت ذلك الامر في ذمته ولزم الاتيان بما الخارج عنها فلكل امر تنزيلي كما
ما فهمه بمتابعة ابائه ونحوه فيلزم الاتيان به مع انه كان مكلفا بمطابقة راي المجتهد فاذا انكشف
مخالفته للواقع بمعنى راي المجتهد فقد بقي هذا الخطاب في ذمته لزم عليه الاتيان به لانه في ذمته
فاتت عنه نعم لو اتى بمقتضى التقليد او الاجتهاد قضاء ثم انكشف انه مخالف للاصل الواقع ايضا
لزمه القضاء ثانيا والسر في ذلك ان الميزان في لزوم القضاء وجود تخلف في الواقع على غير ما
فعله بمقتضى اعتقاده فان ما فعله لا يجزي الا عما اعتقده مامورا به واما الامر الواقعي فيبقى بعد
حصول العلم الى ان تمتثل به ومن هنا يعلم ان الاجتهاد او التقليد وان كان بالنسبة الى ما فعله واقعيا
لكن الواقع اولى الاعتبار وايضا ثابتا بالنسبة اليه فلو وجد ما فعله مخالفا لراي المجتهد وجب عليه
واتيه فاذا اتى به كان يحقق مظنون المطابقة للواقع فاذا انكشف خطا المجتهد قطعا وجب القضاء ايضا
كما ذكرناه في المقلد فان هذا العام بعد العمل بقول المجتهد يصير كالمعلوم في قدر حكمه ومن ذلك
ظهر انه لو وجد ما فعله ادى باعتقاده مطابقا للواقع قطعا او وجد ثبوت الاقتضاء مخالفا للواقع لم يجب عليه
قضاء اصلا لان المعتبر انما هو مطابقته اصل الواقع ومطابقته راي المجتهد وقد احرزت من جهة انه طريق
الواقع فاذا علم فلا حاجة الى راي المجتهد وذلك واضح مما قررنا القسم الرابع هو الاتي المطابق
الواقع مع عدم اعتقاده المطابقة كما لو كان شاكا في ان السورة جزء فاتى بها فصادف الواقع
وقد يقال ان هذا القسم معقول لانه متى لم يكن معتقدا بالمطابقة فلا يتعقل منه قصد التقرب
فلا يكون مطابقا قطعا لانه يكون بدون نية التقرب لكن يمكن ان يقال انه يحتمل انه يعتقد لزوم
الاتيان بما لم يعتقد انه مطابق للواقع بمعنى انه مع كونه لا يدري مطابقته للامر الواقعي اعتقد انه لا

لا بد من اتيانه بكل ما في قصد التقرب والحق ان هذا الغرض لو تحقق يرجع الى من اعتقد ان هذا
مامور به وان كان شاكا في كونه واقعيا او ظانا اعتقد كونه واقعيا فيكون قد اتى بالمامور به على
اعتقاده والتكليف بالواقع انما هو متعلق بالعلم فقد اجزى عنه وبعد العلم بالواقع ان وجده مطابقا فلا
عذر اليه وكذا فيما عنه للاتيان بمقتضاه وعدم فوات شيء عنه واحتمال ان يقال ان الاتيان بالواقع لا
ان يكون باعتقاد انه واقع مامور به وان كان ظنيا واما اتيان شيء باعتقاد انه المطابقة ثم ما
شرطية اعتقاد الواقعية وانما اللازم الاتيان بالمامور به على ما هو عليه في الواقع مع قصد التقرب
وهو حاصل واما كونه بالاعتقاد بالمطابقة او غيره فلا نعلم بقيام دليل على شرطيته ذلك الا كالاجتهاد والتقليد
المحمولين على طريقيا الى الواقع فمتى صادف نعلم بسقوط اعتبارهما ثم انه لا فرق فيما ذكرناه من حكم هذا الاقسام بين
ان يكون جاهلا ابتدائيا غير مسبوق بطريق معتبر او كان ناسيا ثانيا بان كان مجتهدا او مقلدا ثم عرض
له نسيان عن تلك الاحكام فزعم ان ما اتى به هو حكم او خطاء في معرفة الحكم ابتداء او غفلة عما هو عليه
فان ذلك كله داخل تحت الاقسام السابقة فيها حكما بانه يجب سقط القضاء مجتهدا وهذه ما ايضا
حكاية بلزوم القضاء فحكم فيها ايضا كالحكم في الكلام   الذي ذكرناه كله انما هو في
ما لها قررناه من عدم تبعية الاحكام للعلم والجهل بل كونها واقعية مشروطة بالعلم كما عرفت وقد
تتفق في بعض الاحكام الشرعية دليل يدل على كونها منوطة بالعلم بمعنى كون واقعها كذلك كما قد اتفق
في مسالة الجهر والاخفات والقصر والاتمام ولهذا يقولون بان الجاهل فيهما معذور ولو اتى بخلاف
ما هو الواقع ولعلنا نسلم ذلك وقيام دليل وجوبهما انما هو على العالم دون الجاهل فالعلم فيهما
منوطان بالمكلف كاصل العذر والحضر ووجدان الماء وفقدانه ونظائرهما من الامور الطارية
الموجبة لتغير الموضوع المغير للحكم وليس غيرهما العلم والجهل منزلة الاطلاق الا انه ليس معنى العذر
فيهما كون الواقع هو الوجوب على الجاهل ايضا لكنه يسقط الاعادة والقضاء والعفا من ثم تحقيقا
منه وان كان الفرق بين هذين مما لا ثمرة فيه بعد تحقيقها بالجملة الا في الافتراض كونه واقعيهما
كل من كان جاهلا بالجهر لا يجب عليه واقعا كالعاجز فتبصر وانت بعد الاحاطة بضابط الذي
ذكرناه تقدر على استنباط الفروع من كل ما اخل بشرط من العبادة او جزء منها او زاد جزءا
او جزء شرط او شرط شرط او جزء جزء جاهلا بالحكم او ناسيا او مخطئا او غافلا اعتبر خلافه
علما او ظنا او شكا في مطابقته فلا حاجة الى ذكر الامثلة فعليك بالتتبع المقام الثاني في حيثية
الموضوع فنقول اما ان ياتي بالعبادة بشرائطها واجزائها بحيث يكون الموضوعات المعتبرة
فيها شرطا او جزءا او مانعا او سببا مطابقة للواقع مفهوما ومصداقا مع اعتقاد الخلاف

نعم لا كلام في صحة الاتيان بالعبادة على ما هو عليه ولو اتفق اعتقاد المطابقة كما لو صوتنا بما ثبات في الكلام
او المعظم في غرب بيك في انه من حيث ما يصلي بنهار كلا ونظاير ذلك فان كان بحيث يتبني منه قصد التقرب
ولا يعبري بانه مامور به ام لا افعادة فاسدة ولو صح مع نية التقرب كمن زعم لزوم الاتيان بما هو كل
كمن جبير كمن اعتقد المطابقة فان وافق الواقع فقد اجزء عن المامور به لانه اتى به على جهة القصد الواقع فيها
سوا ذا لمخالفة فاما ان يكون خطاء او جهلا بالمعنى الاعم شاملا للنسيان والغفلة وعلى التقديرين فاما
ان يتعلق باصل العبادة او بجزء منه او شرطه على التقادير اما ان يكون في مفهوم الموضوع واما ان يكون في مصداق
احدها ان يكون الخطاء في مفهوم اصل العبادة بحسب المفهوم كما لو ظن ان الوضوء عبارة عن غسل
تمام البدن او الصلوة عبارة عن اعطاء علم الطعام او الحج عبارة عن الاعتكاف ثلثة ايام ويجري في
ما اتى به على حسب ما فهمه او كان نادرا عبادة واعتقد انه الصدقة فتبين انه كما سوا في هذا ان ظهر
خطائه والوقت باق فلا كلام في لزوم الاعادة لانه عيرات بالمامور به وما اتى به انما هو توهم امر
حقيقة ولا اجزاء فيه لا بحسب معنى ترتب الثواب عليه فيتحقق طلاق في ذلك العبادات شاملا للعلم
اذ معنى قولهم صح او نوى شيئا او قصد اتيان ما هو مضاء او قصد اسواء النية بما اعتقد انه هو فلم
تضاده او لزمات تبني اصلا و ذلك واضح واحتمال ان المراد الاتيان بما علم المكلف كونه كذلك
وفعلا في بما علمه ساقط بان اشتراط العلم في التكليف لعين معناه كونه قيل المامور به لا المامور
هو انما توهم متى ما حصل العلم به فاذا حصل العلم وهو غيرات به لزم اتيانه ولو تبين في خارج الوقت
فما ثبت من الشرع قضاء الفوات الاصلية لانه امر جديد ومتى ما ثبت للقضاء بالفوات
يجب في هذا الفرض عليه القضاء لانه فات منه المامور به الواقع وذلك واضح ومنها الخطاء
في مصداق العبادة كما انه كان يدري ان الغسل غسل البدن فغسل بعضه او ظن انه غسل كله او كان
يعرف معنى صلوة العيد فاتى بصلوة الجمعة وظن انه صلوة العيد او نحو ذلك من اشتقاقه وما هو ليس من افراد
المامور به فرد او حكمه كما مر في الصلوة الاولى في بيان الاتيان ومنها تشبهها او شبهها الجهل والنسيان
او الغفلة عن مفهوم العبادة او عن مصداقها فاتى بشيء اخر فكانها الغفلة عن اصل المراد او عن فردية
المامور به عن المامور به وحكمها كصورة الخطاء من دون فرق والفرق بين الخطاء وغيره اعتبار
اعتقاد المخالف في الخطاء دون الباقي ومنها الخطاء في مفهوم الجزء كمن ظن كون معنى الركوع
اعم من الانحناء والركوع مطلق الانحناء او ظن ان معنى المجاز اعم من الوضع ونحو ذلك
فان ظهر خطاؤه والوقت باق لزمه الاتيان لانه غير ات بالمامور به وما اتى به غير مجز عن التكليف
دون الواقع وكذا لو ظهر خطاؤه بعد الوقت بناء على ثبت القضاء بالفوات لان العبادة الواقعية

الواقعية فاتت عنه فلزمه التدارك ومثل ذلك الجهل والنسيان والغفلة وما سواها الخطاء في موضوع
الجزء بمعنى مصداقه كمن اعتقد سورة الفلق انه فاتحة الكتاب او اعتقد ان الركوع قد تحقق
بهذا الانحناء مع انه كان يعرف حد انحناء الركوع فزعم حصوله او وقفا بعرفات فزعم انه وقوف
في عرفات او قراء واحدة من سور العزائم في الصلوة بزعم انها ليست من العزائم وامثال ذلك فالذي
يقوى في نظري عدم وجوب الاتيان ثانيا لعدم تعدد الامر بل الامر بما هو واحد بالاتيان بالعبادة
مع العلم بانها مامور بها وتعدد التحاكك مليس منه وهذا امر يعتد بخلاف ما لو اشتبه في مفهوم
الجزء كما مر لان ذلك تداخل في فهم المراد وزعم المامور به شيئا اخر فاتى به فيتحقق اصلا الامر فهنالك
امر عن رواه ما اتى به ولا يجزي الثاني عن الاول بخلاف المقام فان المامور به واحد وهو الذي
فهمه من الخطاب لكن معرفة مصادقه محمول على نظر المكلف فكلما اعتقده انه هو ذلك يأتي به وهذا
هو امتثال لهذا الامر اذ هو معتقد في موضوعاته الخارجية بالعلم فيصير المعنى انه ائت بكذا الذي علمت
انه كذا وقد اتيت به وليس اصل التكليف بالماهية المعلومة حتى يجيء فيه هذا الكلام في شبهة المفهوم
ايضا فتدبر ولا فرق بين ظهور الخطاء في الوقت او في خارجه الا ان يقوم دليل في محل خاص على
ذلك مع احتمال القول بلزوم الاتيان ثانيا مطلقا وبتبعها الاتيان بغير مصداق الجزء غفلة او نسيانا
او جهلا ويجب ح الاتيان ثانيا في الوقت او خارجه لبقاء الامر وشمول الملاك فيها الى تحقق
الامتثال لان ذلك انما هو توهم خطاب بعد اعتقاده بذلك المصداق بالمامور به ومنها الخطاء
في مفهوم الشرط كالخطاء في معنى العرب او العدالة في الجماعة او في معنى ستر العورة او في معنى الاطلاق
والاضافة في الماء او في كيفية التطهير ونظير ذلك مما لا يحصى فان ظهر الخطاء في الوقت فالاقوى
لزوم الاعادة في الوقت وفي الخارج الاقوى لزوم القضاء لان ذلك يرجع الى معرفة معنى الخطاب
ومعرفة شيء اخر غيره فلا يكون الخطاب خطابين وعبارة اخرى الخطاء في مفهوم الجزء
والشرط يرجع الى الخطاء في الحكم وقد مر انه مع العلم بالخطاء يجب عليه الاعادة والقضاء لاطلاق
الخطاب الاول وتقييد الثاني بما دام البقاء على هذا الاعتقاد لانه اضطراري عقلي وقياسها الى النسيان
عن مفهوم الشرط او الغفلة عنه او الجهل به وحكمه كالخطاء بلا اولى وما شرها الخطاء في مصداق
الشرط كمن زعم ارتفاع الحمرة فصلى او كون ثوبه غير حرير او حيضه طاهرا او كون مكانه مباحا
او طاهرا او كون وجهه الى القبلة ونظاير ذلك مما لا يحصى من الشبهة في مصداق الشرائط والذي
يترجح في النظر فيه ذلك ايضا عدم لزوم الاتيان ثانيا لعين ما ذكرناه في الخطاء في مصداق الجزء فتدبره
جدا الا ان يقوم دليل من خارج على الاعادة او القضاء وما لحلية السر في ذلك هذين المقامين

في عدم اللزوم وثانيًا عدم تعدد الامر لكون الامر واحدًا متعلقًا بماهية عرفها المكلف ولكن
حيث ان الشرايط والاجزاء ليس بيانها وهو صنوعها من الشرع واعامر فيهما وظيفة المكلف وتكليف
بالاطاعة فجزها بتفصيل الجزئيات يجعل المامور به الذي عرفت ماهيته وشرايطه واجزائه على نحو
فيتحقق ما حصلت في الخارج والغرض ان المكلف قد جاء كل ذلك وان اخطاه في تحققها الحصول ليس
وراء هذا خطاب حتى لا يكون هذا مجزيًا عن ذلك فيتصور ان المقام لا يتجه عن اطلاق تام وكثيرة الاعمال
شاق على المجال   ابطال العمل حرام لانه ما صرح بالدليل والوجه في ذلك عموم قوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم فان الجمع المضاف معنية للعموم عند عدم العهد والنهي تعلق التحريم لا يتحقق انها عامة شاملة لكل
الاعمال مع ان اكثرها جائز الابطال بالاجماع فيلزم من ذلك تخصيص الاكثر فلا بد من حمل النهي على الكراهة
او ارادة اعمال معينة معهودة او كون المراد الابطال بالشرك او الرياء او نحو ذلك لانا نقول تخصيص
الاكثر انما يلزم لو ارتكاب هذا المجاز اولى من عزمه مع ان جل العبادات وان كان يشق عليه انه لا
لكن المنافق من ذلك لان ارادة العبادة فلا بد من عزمها تحصيلا للعموم في صورة كما لا يخفى لا
ثم اكثر العبادات جائز القطع سيما اذا لوحظ العموم افراديا لا نوعيا فان افراد الصلوة الواجبة
والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة جدًا بل لعل العموم ترجيحا ايضا فان انواع
ما لا يجوز قطعه ان لم يعد بعد جزؤه واكثرها يتخيل جواز قطعه كالوضوء والغسل ونحو ذلك مشكل
لا نسلم جواز القطع فيما يتخيل من القطع في المستحبات كالاذكار والادعية وقراءة القرآن وزيارة
ونحو ذلك يجب حتما ان المراد عدم ابطال ما هو عمل واحد فان الابطال انما هو في الواحد وهذه
كلها اجزائها ليست بباطلة وانما هي مستقلة وان كان المجموع المركب ايضا عبادة فلينزل على ذلك قطعها
وانما هو اقتصار على بعض الافراد ولو فرض كون واحد منها ارتباطية فنادر قطعه وابطاله الا لعذر
دل عليه الدليل فان قلت تعدد ورود المنع عن الابطال بالرياء والمنة والاذى ونحو ذلك فيكون
قرينة على كون المراد هنا ايضا ذلك لان الابطال انما حمل على الابطال بالشرك والارتداد والعجب
ونحو ذلك قلت اما اولا فان الاية مطلقة وورود التقييد دليل في مقام آخر لا يوجب تقييد الاطلاق
المنع عن الابطال هنا وثانيا ان هذا حمل للاية الشريفة على ما لا يقول به الامامية فان الاحباط
بمعنى ان تكون المعصية كالمن والاذى ونحو ذلك اذا لحقت على العمل ابطلته لا يقول به اصحابنا
اذ الاحباط معان ثلثة احدها ما ذكرناه وهو لا يقول به وثانيها طرح العمل الصالح في مقابل
السيئة بمعنى عدم اعتنا بها وكتابتها شيئا فقد يكون الرجل له الحسنة والسيئة فيطرحها
فيبقى بلا عمل وطا او يبقى احدهما فيوجد الزائد ان خيرا وان شرا فشرا وهذا ايضا لا نقول

لا نقول به بل لا بد من مكافات الاعمال شرها بالعقاب وخيرها بالثواب لا طرح كل في قبال الاخر
ومن هنا يلزم عمل لا يكون عليه ثواب ولا عقاب وثالثها احباط السيئات بالحسنات بمعنى العفو
عنها او تبديلها حسنات كما دل عليه الكتاب المجيد وهو الذي نقول به واما العمل الصالح فلا
دليل على مقتضى قواعد الامامية ولتحقق المقام محل اخر فحمل الاية على الاحباط لا وجه له وليس في ذلك
في الحقيقة ابطالا الا بعد انقضاء والاداء ثانيا في الالبابت المجرى للمنة والاذية او الارتداد
مع ان اصحابنا متفقون على ... كما لا يخفى على من له المام بالفقه فان قلت ابطال العمل فرع تحقق القطع
في الاثناء ليس ابطالا للعمل وانما هو ابطال الجزء العمل فلا دلالة للاية على مطلوبك قلت ابطال العمل
عرفا يصدق على ذلك بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى ان البطلان عدم ترتب الثمرة
على الفعل بعد تمامه على وجه يترتب الثمرة عليه وليس ذلك بعيد في قدرة المكلف وليس ابطال المكلف
الا منعه عن التمام حتى لا يحصل الثمرة ورب المجاز لا شبهة في صدق الابطال على القطع في الاثناء ويمكن ان يستدل
في هذا المقام بعموم ما دل على لزوم التمسك الوفاء بالعهد كقوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى فلا بد من الوفاء فيشمله العموم وحينئذ المعتبر في العمل انما
هو التاكيد فهو مخصوص من الوعد وكذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل منوى لكن بعد الشروع
فيه يصير عهدا مؤكدا فيشمله الاية وعموم ما دل على الذم على مخالفة الوعد والعهد وان من
خالف عهده فهو منافق مع ما دل على الذم للنفاق واهله مثل قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله
من بعد ميثاقه الاية ونظاير ذلك فتم دلالة الاية الابطال وتقييدها كلما تركناها اشتغالا
بالاهم واتكالا على وضوحها مما اشرنا اليه وحيث بنينا على عدم جواز الابطال بمقتضى القاعدة
فنقول لا ريب ان الاعذار المسوغة لقطع الصلوة الواجبة كما وردت في الروايات من متابعة
الغريم او حفظ المال او غير ذلك تسوغ في العبادات ايضا بالاولوية لان الصلوة اهم العبادات فمتى
جاز فيها جاز في غيرها وما عداها من الاعذار لا دليل على كونه عذرا وكلما شك من الاعمال انه يجوز
قطعه لعدم وضوح دليل على جوازه فيرجع الى القطع والاتمام فكل عند ربك في كونه مسوغا
فالاصل عدمه   لا كلام في ان اهانة ما هو محترم شرعا والاستخفاف به حرام ويدل على ذلك
العقل فان العبد يستحق بالاستخفاف بما هو محترم عند مولاه الذم والعقاب ويحكم عقله
بان ذلك مبغوض عند مولاه وكذا النقل ما دل على المنع من استخفاف المؤمن والنبي صلى الله عليه والقرآن
او نحو ذلك من الكتاب والسنة وقد انعقد على ذلك الاجماع بل يمكن دعوى الضرورة ايضا عليه فانه
شيء يعرفه الصبيان والنساء فضلا عن الاعلام وعلى هذا يتفرع فروع كثيرة منها حرمة تلويث

المساجد والمشاهد المشرفة وقبور الاولياء والعلماء وحرمة الاستهزاء بهم والتخفيف عليهم والقاء
النجاسة على القرآن او القاء شيء فيها او على التربة الحسينية وانواع المأكولات المحترمة ونظائر ذلك كثيرة
والمدار في الاهانة على امرين احدهما الاعراض بالقلب وعدم الاعتناء به وصدور الفعل المنافي
للتعظيم بذلك القصد وهذا يسمى اهانة ويعد تخفيفا سواء كان ذلك الفعل الصادر او الترك يعد اهانة
بنفسه من دون حاجة الى النية كالافعال الشنيعة حسب العادة الواقع في مقام الاهانة كالقاء المصحف
على النجاسة او القاء النجاسة عليه والقاء النجاسة على الضرائح والمساجد فان هذا الفعل يعد اهانة
وان لم يكن فاعله قاصدا للاهانة لتمحضه في ذلك عرفا او يكون مشتركا قابلا لان يكون اهانة وتحقيرا
او تعظيما كالاستدبار لضريح الامام او مد الرجل الى القرآن فانه يمكن كونه لعادة او لعجز او استعجال
ويمكن كونه لاهانة فان النية لاهانة الاعراض يجعله اهانة كما هو قاعدة المشترك او يكون بما ظاهره
التعظيم كالمدح فان ظاهره التعظيم لكن النية للتخفيف يجعل ذلك استهزاء وتهكما محرما وثانيهما
كون الفعل متمحضا في الاهانة بحيث لا يحتمل غيرها عرفا وعادة كما مثلنا به سابقا فانه وان عري عن
النية لكنه محرم ما لم يعلم فيه نية اخرى مخرجة عن كونه اهانة فان الظواهر يقدم في العرف على ظواهرها
بالنية فان من مسح ظهره او النية مستدبرا بالعرف الامام ... في الاهانة لو خلي ونفسه ولكن لو قصد
به الاستشفاء ممن وجع خرج عن ذلك بل يعد تعظيما وكذا وضع شيء من تربة الحسين في الكنيف
فانه اهانة يجب القتل لكن لو قصد به الشفاء لا يعد اهانة ونظائر ذلك كثيرة ومن هنا علم انه يتبع
يعتبر حكم الظواهر ويبعد عن مقتضاه لكن لو خرج عن نية التعظيم او الاهانة فالمتبع الظاهر فيكون محرما
ثم ان البحث في وجوب التعظيم وعدمه فنقول ان قلنا بانه لا واسطة بين التعظيم والاهانة بمعنى
ان ترك التعظيم اهانة فيكون التعظيم واجبا لحرمة تركه وبيانه بان يقال ان ما شأنه التعظيم
لو ترك ذلك بالنسبة اليه فيعد تخفيفا عرفا اذ ليس الاهانة والتخفيف الا تنزيل ذلك الشيء
عن مرتبته وعدم ملاحظة شأنه وتنزيله عن مرتبته فان المؤمن العارف فانه اذا ورد مجلسا
ان يقام له ويجعل له ما يناسبه من المكان فاذا ترك ذلك له فهو اهانة بالنسبة اليه وتخفيفا فيكون
محرما والحق ان ترك التعظيم اعم من الاهانة اذ قد يكون بعض افراد التعظيم لو ترك لا يعد اهانة
وان كان فعله تعظيما فنقول ان في التعظيم قسمان احدهما مراعاة مرتبة الشيء بما يليق معه على
شأنه ومرتبته عرفا وعادة او شرعا وتركه هذا يسمى اهانة وهو محرمة وثانيهما مراعاته زائدا على ذلك
فانه امر مطلوب فانه لو جاء عالم فالقيام له وجعله مكانا لائقا به حفظ مراتبه واما تقبيل يده والقعود
عنده في غاية التأدب والكلام معه في غاية الحياء ومشايعته وقت الذهاب واحضار بعض

نعم الشعائر ... زيادة تعظيم لو ترك لا يسمى اهانة فهذا القسم من التعظيم لا يمكن القول بوجوبه
باستلزام تركه الاهانة لما عرفت انه لا يعد تركه اهانة الا ان يقوم دليل على وجوب التعظيم وقد
استدل على ذلك بقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والكلام في كيفية دلالته
وما ذكر فيها اللغويون والمفسرون طويل لا حاجة اليه ونذكر ما هو المحتاج اليه في هذا البحث
فنقول قد اورد على دلالته بوجوه احدها ان الظاهر مما ذكره اهل اللغة والتفسير ان الشعائر محتملة
لمعان اربعة احدها ان يراد علامات دين الله وطاعته عموما فيشمل سائر المحرمات وهذا على ...
جميع الشعائر وهو المعلوم والاضافة الى ... لا يكفي فيها ما في الاية وثانيها ان يراد
بها البدن خاصة وثالثها ان يراد مناسك الحج واعماله جميعا ورابعها مواضع مناسكه ومعالمه
والذي يمكن الاستدلال به على المدعى انما هو المعنى الاول وهو ابعد المعاني لان الاية الشريفة انما
هو في مقام بيان البدن كما هو الظاهر من صدرها وذيلها فانه قال بعد ذلك لكم فيها منافع الى
اجل مسمى والمراد منافع البدن من لبن وركوب ونحو ذلك الى ان تنحر وكذا قوله ثم محلها الى البيت
العتيق الى محل الشعائر المراد به البدن هو الكعبة او ما يليها من الاماكن كمنى مضافا الى تصريح
صاحب القاموس والنص والابن الاثير على ان الشعيرة البدنة والجمع شعائر وعن ابن عباس ان الشعائر
جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت وشق سنامها من الجانب الايمن ليعلم انه هدي وتعظيمها طلب
الاسمن والاعظم وكذا ذكره جماعة من المفسرين مع ... الروايات من تفسيرها بالبدن والتعظيم
بمراعاة السمن وعظيم الجثة والمنافع بالركوب من غير عنف والكسب فالحمل على عموم معنى علامات
دين الله مخالف للظاهر واجاب عن ذلك بان المفسرين ذكروا ايضا معنى العلامة وارادة تعظيم
دين الله فحج اصيل وذكروا كون المنافع الاجر والثواب في القيمة وكون المراد البيت العتيق الجنة
او البيت المعمور او يراد من البيت العتيق جميع الحرم كما ذكر ذلك البيضاوي عن الطبرسي
والكاشاني وغيرهم فهذه الامور لا تنافي ذلك مضافا الى ان قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من
شعائر الله ... ان المراد بالشعائر جميع المعالم الاخص البدن لان كلمة من ظاهرة في التبعيض
مع ان ظاهر الاية مطلوبية التعظيم من كل احد مع انه جمع مضاف ولا يراد من الجمع الواحد الا
واحدة وهذا ... وهذا ايضا على كون المراد جميع المعالم لا خصوص البدن وبعبارة اخرى تكون
هذه الاية بمنزلة كبرى كلية تثبت بها مطلوبية تعظيم البدن فاذا انتفى احتمال الاختصاص بالبدن
فلا وجه لتخصيصه بمناسك الحج او محال اعماله لكونها ايضا مخاطبين بعموم الاية وذيلها فالحمل على
العموم ... وكون الشعائر بمعنى العلامة اولى واوفق معنى ولفظا فقد يرد بالجملة لا اجمال في ظاهر

الاية بحيث لنفقلها من الاستدلال عند التامل التام و رواية ابن عمار لا دلالة فيها على ان المراد
خصوص البدن من الشعائر بل يدل على تمامها كما في الاية الاخرى وثانيها ان الاية على فرض العموم
في الشعائر لا تثبت الوجوب بل ظاهرها ان تعظيمها من تقوى القلوب واين ذلك من الوجوب والجواب
عنه بان ذلك اذا علم انه من التقوى يمكن اثبات الوجوب باحد امرين احدهما ان التقوى انما هو
عن امر مخوف نعلم من ذلك ان هذا شيء يخاف منه فيتقى احد ومنه تعظيم الشعائر وكلما هو كان نحو
الاخوف في مخالفة المستحب حتى يحذر منه فتكون من التقوى والحذر امارة العقاب وثانيهما
هذه الاية بجعلها صغرى ونثبت وجوب التقوى نقول مطلقا بالايات الكثيرة الامرة بالتقوى
كقوله واياي فاتقون وقوله تعالى واتقوا الله ان كنتم مؤمنين وغير ذلك مما لا يحصى وبما دل على
الذم بمخالفة التقوى والعقاب والامر على صبر المتقين في الايات في الروايات فنقول تعظيم الشعائر
من التقوى للاية وكل تقوى واجب للاطلاق في الاوامر فتعظيم الشعائر واجب وهو المطلوب فان قلت
انه على فرض دلالة الوجوب لا يفيد الا وجوب مطلق التعظيم لا جميع افراده و… ينفع في مقام
انما هو اثبات العموم والجواب ان ظاهر الاية كون التعظيم مطلقا من تقوى القلوب ففي كل فرد منه
نقول هو من التقوى بالاية وكل تقوى واجب فيفيد وجوبه الا في مقام دل الدليل على عدم وجوبه
ويدل عليه ايضا ما في الكافي عن ابن عمار قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان
من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشا سمينا فحلا فان لم تجد فحلا فموجا من الضان فان لم تجد
فحلا فان لم تجد فما تيسر عليك وعظم شعائر الله الحديث فان الظاهر هو الوجوب والحق الذي يقتضيه
ان التعظيم الذي لم يدخل في حفظ مرتبة ذلك الشيء المحترم ولم يرتبط في احترامه فهو واجب وتركه
محرم واليه ينصرف اطلاق التعظيم في الاية والرواية وما زاد على ماهية التعظيم فليس بواجب بل
راجح بالعقل والنقل وهذا المقدار يكفي في استدلال الاصحاب في خصوص المساجد والمشاهد والتربة
وساير شعائر العبادة ومواقف الحج واحترام المؤمن والقران وكيفية الزيارات وعدم جواز
بيع المصحف والمسلم على الكافر او رهنه عنده وعدم جواز استيجار الكافر رقبة المسلم او عينه
بخلاف ذمته ونحو ذلك من الفروع المنتشرة ولا يخفى على المتتبع الفقيه انما حكموا بوجوبه انما
هو ذلك القسم من التعظيم وما حكموا بتحريمه انما هو ترك ذلك القسم وما زاد على ذلك من التعظيمات
فجعلوها من المستحبات كما لا يخفى على من راجع احكام المسجد والكعبة وكيفية الدخول والخروج
فيهما وفي المساجد وهذا هو تحقيق هذا المحل ويتفرع من هذه القاعدة فروع لا تحصى
الاعانة على الطاعة طاعة لعموم قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ويتفرع على ذلك في المستحبات

في المستحبات فروع كثيرة ومن هنا يعلم ان كل عمل مستحب يتحصل اذا توقف على شخص اخر يستحب لذلك
القبول فارسال الهدية الى مؤمن او بذل شيء اليه او ضيافة او نحو ذلك لا ريب انه مستحب وقبوله ايضا
مستحب للاعانة نعم لو تعارض الاستحبابان من الجانبين يجيء الاشكال كما انه يستحب للمشتري ان ياخذ
ناقصا وللبايع ان يعطي زائدا فعلى هذا اذا بنى البايع ان يعطي الزائد للرجحان يستحب للمشتري
قبوله للاعانة ولو بنى المشتري ان ياخذ ناقصا للاستحباب فيستحب للبايع ان يعطي ناقصا للاعانة
فيتعارضان فيحتمل بقية الحكم للاولين فكل منهما يريد العمل بتكليفه او لا يعبان او فعل سقط الاستحباب
عن الاخر وبقي رجحان العبادة الاعانة ويحتمل تساقط الاستحباب هنا من اصله لان رجحان الاعانة
تابع لاصل المستحب فلا يوجب سقوط المستحب لاصل فلا اعانة هنا والاصلان متدافعان لا يمكن الامتثال
فيسقط لكن هنا بالخصوص دل الدليل على تقديم قول من بيده الميزان وكذلك لو تشاح الائمة في الامامة
وكل منهم يريد الفوز بثواب الامامة يستحب على الباقين ايضا طلب الامامة للثواب ويستحب ترك الطلب
للاخر على الطاعة وكذا لو طلب احد الامامة يستحب لغيره المأمومية لانه اعانة على الطاعة ولو
طلب واحد الامامية استحب للاخر الامامية للاعانة ومقتضى القواعد انه مع التعارض ان
هناك ترجيح من دون مرجح فالاقوى السقوط مع عدم الامكان وتظهر الفائدة فيما اذا بنى احدهما
على ترك المستحب لاصل عاد على الاخر حكم الاستحباب وجاء على التارك رجحان الاعانة بشرط
القصد والنية وذلك واضح والاعانة على الاثم والظلم حرام لقوله ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
ودل عليه الاجماع ايضا فان العقل المستقل فانه يعوض ذلك مما يدركه العقل ابدا وانما
البحث في معناه فان ارتباط افعال المكلفين بعضهم ببعض مما لا يخفى ونقول ظلم الظالمين ومعصية
العاصين انما هو باسباب وامور لا يتحقق الا بها من المكلفين ولا وجه لعد كل ما له مدخلية في تحقق
الظلم والاثم اعانة عليه ولا يصدق في العرف ايضا عليه والظاهر ان يكون الواجب … معاون ناهع
الاثم والعدو وان كان الالات والاسباب كلها منه … وليس من الفعل الا العزم والقصد فالعمل …
الا ان يقال ان تهيئة الاسباب والالات كما هو شغل الصانعين ليس اعانة على الظلم في حد ذاته بل هو
عمل مباح والظالم هو مكلف بالترك وليس صانع السيف او باني الدار ومن خاط الثوب او من
حمل المحمل … ومن اتى بالقلم من بلد بعيد … ومن باع … ومن اجر الدار او الدابة لشارب
الخمر او من باع اليه العنب او اعطى الخشب لمن يعمل صنما او نظاير ذلك اعانة في حد نفسها
والضابط في ذلك احد امرين احدهما القصد والنية فكل من عمل او باع او اجر او قام او تحمل
او صدر عنه فعل من الافعال بقصد ترتب ظلم او معصية عليه يجب بني بنية عليه سواء اشترط

ذلك بل بناؤه لا يعد اعانة للاثم ولو كان بواسطة او بوسائط وذلك امر في العرف واضح غير محتج
لنفسه وكان بعنوان انه لو احتاج اليه ذلك الظالم وقد يوجره اياهم حتى لا يكون سببا لتعطيل شغلهم كان
اصل بنائه اعانة للاثم وان كان لا ينتهي الى المعصية الا بوسائط وكذا من صير نفسه خادما للسلطان بقصد
انه لو امره بالظلم فعله او بقصد ان يصير سببا لشوكة سلطانه وكثرة سواده وقوة امره فقد اعان على الاثم وان
لم يصدر منه الاقدام فعل بعد ذلك وتابعهما مرتب العمل من الاعانة محضة لذلك بحيث يعد اعانة
وان لم يكن قاصدا كما هو نظيره في التعظيم والاهانة وليس كما توهمه بعضهم ان الاعانة تابعة للقصد مطلقا
نعم يعتبر ذلك في المشتركات وقد يكون العمل بحيث يعد ذلك معاونة للظلم وان لم يكن قاصدا لذلك
كما لو كان مثل الوزراء والعمال والكتاب والجنود فان هذه الجماعة وان لم يكونوا قاصدين من
وزارتهم وجنديتهم الاعانة على المعاصي والظلم ولكن هذه الصفة وهذه المناصب نفعها وتقويتها
لقيام الشوكة بهم وكذا قد يكون ذهاب شخص الى حاكم ظالم يكون سببا لجرأته وشوكته من جهة
كون ميله اليه سببا لحصول قوة لرفع عمله فان هذا الميل اذا كان بهذه المثابة اعانة على الظلم
وان لم يكن بهذا القصد ونحو ذلك المكاتبة الى شخص كما لا يخفى على المتأمل وبالجملة ليس الامر محصورا
بالقصد بل قد يكون صنع ذلك العمل بعينه اعانة وان لم يكن فاعله قاصدا لذلك نعم منه ما يكون
ظاهرا في كونه اعانة فلو خرج له قصد مغاير كالتماس مظلوم او نحو ذلك يصير غرضا
ومنه ما يكون محتملا لا ينفع فيه نية الخلاف فقد يتوهم انه لا يفترق الحال في قصد وعدم قصد
الاعانة على المعصية ان يكون هذا سببا مستقلا او داعيا الى الفعل او يكون منضما الى شيء آخر
لتحصيل مال او حفظ امر بحيث يكون كل منهما سببا مستقلا في ذلك او يكون المجموع المركب سببا فيه
بحيث لو انتفى احدهما لم يفعله او يكون الاعانة وان لم يكن فاعله قاصدا الاعانة مقصودا بالذات
والمال مثلا تابعا او بالعكس فان هذه كلها اعانة محرمة وهل يشترط في تحريم ذلك ترتب المعصية
المقصودة فلو نوى الاعانة وفعل فلم تترتب المعصية فلم يتمكن من جعله فيه لا يبعد هذا معصية
الحق عدم الاشتراط فانه محرم وان لم يترتب عليه لكن هل تحريمه لانه اعانة او تجريا امر من جهة
ان الاعانة على الاثم لا تصدق الا بعد وقوعه لا استبعاد في صدق الاعانة على المحرم بمجرد قصد ذلك
عرفا وان لم يوجد في الخارج فان الاعانة عبارة عن تهيئة المقدمات المحرمة وهي لا تستلزم حصوله
وان كان ظاهر بعض المحققين عدم كونه اعانة والله العالم نعم يشترط العلم او الظن بحصول المعصية
ولا يتحقق القصد الى الاعانة الا بذلك وفي صورة الشك ايضا لا يبعد صدق الاعانة
فان من اتى بسيف الى السلطان ليقتل زيدا به معين على المحرم وان كان شاكا في انه يقتله

بقتله ام لا نعم لو علم العدم فلا يكون ذلك اعانة او ليس ذلك الفعل في الحقيقة قصدا او شيئا ط.
ابيع عليه او لم يحتمل له عدم خليته عمله في الاثم المقصود فلو عمل عملا قاصدا ترتب معصية عليه مع علمه
بانه لا مدخل له في ذلك فلا يبعد هذا العمل من الاعانة اذا توقف على القصد كما هو فرض على ان
العمل له مدخلية في ذلك مع كون العامل محتملا وقد عرفت ذلك ولا يحتاج الى حصول ظن او علم به مما
ذكرنا يعلم انطباق ما فرع عليه الاصحاب في كثير من الامثلة كما اشرنا في
بعض الامثلة التي ذكرناها فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر

وهذا تمام الكلام في عناوين المشتركات
في الفقه ويتلوه عناوين المشتركات في العبادات
ويتلوه عناوين المعاملات والاحكام
بعون الملك العلام
والله اعلم
بالصواب
تمام

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

عنا وبين المعاملات ثم تقرير ان الاصل في المعاملات كالعبادات الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر شرعا الا ان يرتبه
عليه امر يتوقف تحقيق الخروج من الشرع فما لم يثبت فالاصل والظاهر ان كون البناء على اصالة الفساد في كل ما شك في
ورود دليل على الصحة مجمع عليه فيما بينهم وانما الفقيه انه هل يثبت قاعدة كلية تدل على الصحة الا ما خرج الشك في
الصحة والفساد تارة يكون في نفس الحكم الشرعي كالشك في صحة المعاطاة من دون قبض او الوقف بلا قصد القربة ونحو ذلك
والشبهة في الشك في الموضوع المستنبط لا مرجع الى العرف مفادا الدليل يكون الشك في شمول الالفاظ الفرد المشكوك
مع وضوحها الى الشك في حكمه لا بمعنى كون الشك بسبب اشتباه المعنى بل في عامة [illegible] اللفظ في قوله تعالى احل الله البيع ونحو
فان البيع هل يعم ما يقع بلفظ ملكت او ما يقع بالمعاطاة ام لا وكان ذلك [illegible] فيكون الحكم كما تقدم بل يريد [illegible]
لعدم وجود دليل واضح يدل على صحتها الرجوع الى اصالة الفساد ولو لم يثبت قاعدة اخرى بالجملة الشبهة في الموضوع المستنبط
راجع الى الشك في الحكم وتارة يكون في الموضوع الصرف كما اذا وقع معاملة في الخارج ولم نعلم انه وقع على الطريق
الفلاني ليكون صحيحا شرعا او وقع على طريق اخر مثلا وكان فاسدا او لكن لا يدري انه وقع بالطريقين [illegible] فالمقصود الكلي
في تنقيح الحكم بما في الاخبار في المشكوك في العقود على الصحة وبيان الكلام في المقامات الايقاعات والوجه ذلك
يخرج من امور الامد انه لا ريب ان المعاملات انما هي امور ضرورية التعيش وليس من مخترعات الشرع بل لا
فان المكلفين يحتاجون الى نقل الاعيان بعوض او بدونه وكذا المنافع بعوض وبدونه يحتاجون الى الشركة
والاسترباح والاستيثاق على الجنايات والتناكح ونحو ذلك ويحتاج الى ذلك البيع والهبة والصلح والاجارة والعارية
والوكالة والشركة والمضاربة والنكاح والطلاق وعقود المساقاة والمزارعة وغيرها من العقود ولا يخفى على كل من له
دربة ان هذه كلها من الامور المتداولة بين الناس على اختلاف الانواع والاشخاص بل تداول بينهم من سالف
[illegible] الحث هذه العقود المعهودة في العصر فانهم يستعملونها على حسب حاجاتهم وبعضها ممكن تحريمها بعض
تحت احد المذكورات ومعظمها ما لو لم يكن نعلم من ذلك تداول هذه الامور في زمن الشارع ايضا ولو لا [illegible] المشكوك
فيه [illegible] فاصل المعين لا تشمله على ذلك مع ان الظاهر ان هذا التداول الى زمن الشرع كون الشارع [illegible]

ملاتزيد هو على ذلك بتقريره والحكم بصحته وامضاء الشارع له وهو معنى ترتب الاثر الثاني ان نقول ان السكوت فيه
مقيد بما لو كان فاسدا لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة والغرض انه لم يشتهر ولم يطلع احد على
كونه فاسدا في نفس الامر فان قلت انه لو كان صحيحا لاشتهر وتواتر مع انه لم يعلم انه فاسد قلت حيث ان هذا
متداول لعموم الناس ومن المعلوم انه لم يكن طريقتهم السؤال عن كل ما هو بايديهم سيما مع علم الشارع بكونهم يبنون
ما تعاطوه على الصحة للتواتر حتى يظهر من الشارع المنع عنه وبيان عدم صحته فالمحتاج الى البيان انما هو الفساد
مما لم يبين علم عدمه وعدم المنع بيان الصحة فان قلت اذا كان مقتضى الاصل الاولي الفساد فلعل سكوت
الشارع من باب الاتكال على ان المكلفين يبنون على الفساد لانهم يعرفون ذلك بعقولهم فلكون الصحة هو المحتاج
الى البيان منه قلت هذا انما يتم لو علم الشارع بان المكلفين يبنون على الفساد مع ان بنائهم ليس على الفساد ما لم يظهر من
الشرع منع فالعلم ظاهر بعدم ذلك دليل على الامضاء وهو المطلوب الثالث ان عموم قوله في رواية النبوي الناس
مسلطون على اموالهم يقتضي صحة العقود المتفرعة عليها في الجملة وان لم يدل على ترتب تفاصيل الاحكام وبيان ذلك
ان المولى اذا اعطى لعبيده كل واحد منهم شيئا من الامتعة والاموال ثم قال كل واحد منكم مسلط على ما اعطيته ولم يقيد
التسلط بشيء دون شيء ثم راى بعضهم انه لو باع او ملكه غيره او اجره او شرك غيره او نحو ذلك فكلها مقبولة عند المولى
فيصير المعنى في عموم تسلط الناس على اموالهم ان كل ما يتصرفون فيه بحسب ما يريدونه فهو مقبول عند الشارع بمعنى انه
حلل لهم هذه التصرفات وامضى لهم ذلك واحتمال ان يراد تسلطهم على اموالهم في الاكل والشرب والقبض والركوب
ونظاير ذلك من التصرفات والانتفاعات لا بيان حلية الاطلاق اذ ليس هناك تشكيك حتى ينصرف الى الافراد
ولا قرينة صارفة عن الاطلاق ولا ريب ان البيع ونحوه ايضا من طرق الانتفاع بالمال والتصرف فيه وقد سلطه
على ذلك لاطلاقه وعموم التسلط مع بقاء المال على ما يتبين له مدفوع بانه خلاف الظاهر كما انه لو قيل بان الامن
الرواية ورودها في بيان اصل التسلط في الجملة ليس واردا في مقام بيان الاذن في التصرفات حتى يتمسك
باطلاقه فالمراد منه تسلطهم على اموالهم على نحو ما قرره الشارع من انواع التصرفات وطرقها فلا يكون عموم التسلط
مثبتا لصحة معاملة مشكوكة بل معناه ان كل طريق قررنا للتصرفات وامضيناه في ترتب الاثار فالناس مسلطون
في اموالهم بالتصرف على تلك الطرق ولا حجر عليهم في ذلك اجبنا عنه بان اصل التسلط على الطرق المقررة
غير ظاهر من اللفظ ولم يقم على ذلك قرينة بل الظاهر عند التامل كون مثل هذه العبارة اشارة لامضاء تصرف المالك
الى نحو اراد ومقتضاه ان كل نحو [illegible] فهو مقبول عنده وليس معنى الصحة الا ذلك مضافا الى
ان الفقهاء يستدلون به في كون الاسقاط موجبا للسقوط وفي كون الاذن مبيحا للتصرف ونحو ذلك

ذلك من المقامات بتقريب انه مال الشارع سلطه عليه فاذا اسقطه فلا كلام فيه ونظير ذلك ما ذكره
في الحقوق والظاهر عدم الفرق فنقول اذا ملكه لغيره فنقول هو مسلط عليه حتى يتسلط الاخر [illegible] ما فعله
عند الشارع وتقييده بكونه على طريق قرره الشارع حتى يحتاج في ذلك الى اثبات الصحة من خارج دعوى بلا
بيان والفهم العرفي يابى عنه فاذا ثبت القاعدة في الماليات تثبت في غيرها ايضا بعدم القول بالفصل
لان من قال باصالة الصحة في بعض العقود قال به في جميع فتدبر الرابع قوله تعالى في سورة المائدة يا ايها
الذين امنوا اوفوا بالعقود وتقرير الدلالة على المدعى بان يقال ان الايجاب والقبول الواقعين بين
المكلفين لا ريب انه داخل في العقود لان معناه الربط والايجاب والقبول مرتبطين باحدهما بالاخر فيشملهما ذلك
وبيان معناه العهد او العهد المؤكد فيشمل الايجابين ايضا لانه عهد من المتعاقدين ومؤكد بكل منهما
العقود على الدوام والثبات كما تقرر في محلها فيدخل تحت العموم وظاهر الامر وجوب الوفاء بكل ما هو عقد
وكل ما يجب الوفاء به من المكلفين فهو صحيح اذ ليست الصحة الا ترتب الاثر والاثر هنا ان امضى الشارع
بالوفاء به والعمل بمقتضاه لعلم كونه مؤثرا في ذلك وبعبارة اخرى لا معنى للصحة الا قبول الشرع
عند الشارع وهو ما حصل من الامر بالوفاء ويلخص كلام اهل اللغة والتفسير في هذه الاية الشريفة ان قال
الكشاف ان العقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل ونحوه وهي عقود الله التي عقدها على عباده
والزمها اياهم من تحليل وتحريم من عقود الامانات والمبايعات ونحوهما والظاهر انها عقود الله
عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلت لكم
وقال الطبرسي ان العقود اوكد العهود واختلف في هذه العهود على اقوال احدها انها عهود
اهل الجاهلية بينهم على النصرة والموازرة والمظاهرة وثانيها انها عهود الله في حلاله وحرامه وثالثها
العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان ورابعها ان امر اهل الكتاب
بالوفاء بالعهد الذي اخذ عليهم في العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله واقواها
القول الثاني كما رواه ابن عباس وقد دخل فيه جميع الاقوال الاخر وقال البيضاوي ولعل المراد بالعقود
ما يعم العقود التي عقدها الله سبحانه وتعالى على عباده والزمها اياها من التكاليف وما يعقدونه بينهم من
عقود الامانات والمعاملات ونقل عن الراغب ان العقد ثلثة اضرب عقد بين الله وبين عباده وعقد
بين المرء ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر فالاية تقتضي كل عقد سوى ما كان شركا واجبا في
الصافي وكذا والمقدس الاردبيلي في ايات الاحكام قال يحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية

ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التى بين الناس وغيرها كالايمان وفى المجمع وفى الصافى ان رسول
الله صلى الله عليه وآله عقد عليهم لعلى بالخلافة فى عشرة مواطن ثم انزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود التى
عقدت عليكم لامير المؤمنين ع والحاصل من ذلك ان المراد هنا اما مطلق العهود او عهود امير المؤمنين ع
او عهود الجاهلية او عهود الله على عباده من التكاليف او العقود التى بين الناس سواء خصصناها
بالمتداولة او عممناها بالمخترعة او جميع ذلك ولا ريب ان الاية الشريفة بظاهر الامر بالوفاء تدل على الحكم
فما دخل تحت عموم العقود وان بقى الاشكال فى الجواز واللزوم وسنذكر فى عنوان اخر ان شاء الله تعالى ثم نتكلم
هيهنا فى بيان ما يدخل تحت العموم حتى يثبت الصحة فى المشكوك منه فنقول اما اختصاصه بعهود امير المؤمنين ع
فهو خلاف الظاهر والخبر الواحد لا يكفى فى الاختصاص على فرض تسليم الدلالة مع انه لا دلالة فيه لانما غايته
انه مورد نزول الاية والمورد لا يخصص العام من هذه الجهة وان بقى فيه شبهة ارادة العهد
وسيجيئ الكلام فيه مضافا الى ان العهد لامير المؤمنين ع انما هو داخل فى باطن الاية كما يعلم ذلك
من ملاحظة تفسير اكثر الايات المذكور فيها مثل العهد كالامانة ونظائر ذلك بل بعد التتبع يعلم
ان غالب ايات القران بل ما دل الى على ولاية الائمة الطاهرين وهو كذلك فى الاخبار لا بالظاهر مع انه
يمكن ان يقال ان الميثاق لامير المؤمنين ع عبارة عن وجوب طاعته وتبعيته وكلامه وقبول امره وسلم
للاتيان بالتكاليف كلا لكون المتخلف عن تكاليفه متخلفا عن طاعته فذلك الجزء المتخلف عنه بعينه الجملة الافراد
فى الاية من هذه الجهة واما ارادة العهود الجاهلية فلم يقم على تخصيصها بها قرينة ولم يذكره
اهل اللغة والتفسير مع بعده عن سياق الاية جدا مع مخالفته لما عليه اكثر اهل التفسير بل كلهم واما
ارادة التكاليف خاصة فهو ايضا تخصيص من دون مخصص من اللغة والعرف بل ذلك عنه وقد عمم
جماعة من اهل التفسير واللغة وكلام صاحب الكشاف وان كان ظاهرا فى اختصاصه بها لكنه غير مسموع
بلا شاهد بل هو اجتهاد صرف معارض بكلام غيره مع احتمال ارادته ما يعم عقود الناس ايضا من
الحلال والحرام كما فى كلام الطبرسى انه رجح قول ابن عباس ثم قال ويدخل فيه جميع الاقوال الاخر
كما ذكرناه اتفاقا فالظاهر من ذلك كله ارادة العقود والعهود والتكاليف كلها الا الاول خاصة او مع الثانى
وعلى كل تقدير فيعم عقود الناس كما هو محل البحث فكل ما يسمى عقدا عرفا من المشكوك فى صحته وفساده لفقد ما يحتمل
كونه شرطا او وجود ما يحتمل كونه مانعا يحكم بالصحة لدخوله تحت العموم نعم يبقى هنا كلام وهو ان المراد
بالعقود بعد شموله لمحل البحث هل العقود المتعارفة فى زمن الشارع او كل عقد مخترع او متعارف ونظيره

وتظهر الثمرة فيما لو ادى الى تشريع عقد جديد لثمرة مقصودة فهل يمكن التمسك فى صحته بالاية او لا على الاول ويمكن على
لا نعلم انها الى المتعارفة فيحتاج فى دخول المشكوك فيه فى الاية الى العلم بانه من العقود المتعارفة والعرض
انه مخترع وعلى الثانى فيعم الصدق انه عقد فيدخل ورجح جماعة كون المراد المتعارفة نظرا لعل الى ان الجمع المحلى
باللام وان كان صيغة العموم بالوضع الا انه محتاج الى عدم وجود قرينة العهد او مجاز اخر وهذا الذى
كما ذكره نظير فى الاستغراق العرفى ومثلوا له بقولهم جمع الامير الصاغة فيقولون انه لا ريب فى كون العقود
معروفة بين الناس على حسب احتياجهم السيرة فى امر معاشهم فاذا كان متداولة لاهل التداول فلا ينصرف هذا
الخطاب الا الى ما هو المتداول او ما يكون الاستغراق عرفيا بمعنى كونه منصرفا الى المعهود من العقود فاذا ثبت كونه
متعارفا فى ذلك الزمان وصح دخوله تحت العموم ينفى شرطية المشكوك فيه او مانعيته بالاصل او باطلاق
الاية الا اذا شك فى الصحة والفساد من جهة الشك فى كونه متعارفا داخلا تحت الاية ام لا سيجيئ الكلام
ح فى معرفة المتعارف وغيره فنقول الميزان فى ذلك حصول التعارف لان وجوده الان كاشف عن الزمان
السابق باصالة التاخر الثابت بعدم التغير ولا يبعد منع الانصراف الى المتعارف نظرا الى ان العموم الاستغراقى
انما هو بعينه العموم الافرادى لا الانواع بمقتضى الوضع والعرف وحمله على استغراق الانواع مع الاشتمال
فاذا اشتمل الافراد عموما فاما ان يراد منه الافراد المتعارفة او مطلقا فعلى الثانى يلزم العموم مطلقا وعلى
الظاهر على الاول فاللازم عدم امكان التمسك بها فى الافراد القليلة الوقوع من البيع والصلح وغير
ذلك من الانواع المتعارفة ايضا لانها غير داخلة فتنتفى ثمرة الاية فى الاستدلال اذ لا يقع الشك الموجب
للتمسك بها الا فى فرد او نوع نادر مضافا الى اطباق الاصحاب على التمسك بها فى الافراد النادرة من
الانواع الغالبة بل فى الافراد التى هى اشد ندرة بحيث لا يكاد يقع وليس هذا الا لمنع الانصراف الى
المتعارف مع انا نقول ان عدم تعارف الوجود لا يضر فى دلالة العام لانه يشمل النادر ايضا ولعل ذلك
يمنع فى المطلق مضافا الى ان المانع غلبة الاطلاق واما غلبة الوجود اذا لم يكن فى اطلاق اللفظ عليه تجوز
فتمنع الانصراف وما يقال انه لا منافاة بين التعميم فى الافراد النادرة من الانواع الى الغالبة مسلم نعم
لا منافاة فى ذلك لكن الكلام فى الاحتياج الى الدليل ان احتمل ان يكون للغلبة فلا وجه لادخال الافراد النادرة
بل ينبغى عدم ادخالها لان العام انما هو عموم العموم فلا وجه لان يقتصر على النوع النادر دون الفرد
وان كان احتمال ارادة العهد من العام فلا قرينة له سوى غلبة الوقوع وهو مشترك بين النوع والفرد
والحاصل انه لا وجه فى اخراج الانواع النادرة دون الافراد النادرة من الانواع الشائعة احتمال

ان يكون السبب وجود الافراد النادرة مع شيوع النوع في الجملة على ان النوع النادر في المتعارف
فانه غير واضح اصلا مع منع وجود جميع افراد النوع الشايع التي يختلف باختلافها الحكم ومنع عدم
وجود النوع النادر والقائلون بحمل الاية على المتعارفة يقولون انه سبب شمولها للعقود الموجودة اذا
لم تكن متعارفة بحيث يكشف عن تلقيها في زمن الشرع فلا وجه لاعتبار عدم الوجود اصلا فان عموما
الاية الشريفة لكل ما يسمى عقدا وقلنا بشمولها لنادر الانواع والافراد الا اذا انجر الندرة الى حد يشك
في كونه عقدا فلا يشمل لها ان او نوقش في الاية بما مر في الاستدلال بعموم شمولها للافراد النادرة الشايعة
من الانواع المتعارفة واضح والنادرة منها ايضا لا اشكال فيه والانواع النادرة محل خفاء ولكن الظاهر العموم
فلا يفرق الحال بين الشك في النوع او الفرد بعد العلم بتعارفه ام لا في اندراجه تحت الاية والحكم بالعموم بعد
ثبوت كونه عقدا ويمكن ان يقال ان المتعارف عند الناس لما كان اطلاق العقد على البيع والاجارة والنكاح
والمساقاة ونحو ذلك فكانهم يعدون هذه الانواع افراد العقد بل لا يسبق الى الذهن من قولك كل عقد الا
البيع والصلح ونحوهما دون هذه البيع ونحو ذلك فينصرف الى الغالب في الافراد الاضافية المركوزة في
الاذهان ويصير بمنزلة اوفوا بالبيع والصلح ويعم ح كل فرد من الانواع المتعارفة وان كان نادر التعلق
الحكم بالطبيعة السارية في جميع افرادها والندرة لا تقدح في ذلك وهذا الكلام له وجه قريب الا ان الا
على المختار ان ما ملزم لكل عهد بلفظ العموم وكلمة المفسرين فينبغي ارتكاب هذا الكلام في التكاليف
الكثير بوجوب الوفاء بالانواع الشايعة كالصلوة وحرمة الزنا وان كان في افرادها النادرة دون الا
النادرة وهو خلاف ظاهر الاية وظاهر اهل التفسير بل ظاهرهم الاطباق على ارادة الحلال والحرام مطلقا
فكل في العقود فلا بد من التوجيه لنص الاية الشريفة بالاجمال كما يتراءى من بعض الفقهاء ولا حملها على
الانواع المتعارفة كما يظهر من كلمة طائفة من المحققين والا لزم العالم وهذا اشكالات احدها انه لا بد
في خروج كثير من العهود عن الاية لعدم لزوم الوفاء بها سواء كان في الاحكام الالهية او في العهود
بين الناس او نحو ذلك فاللازم على هذا ارتكاب تخصيص الاكثر وهو غير جايز او نادر واما
حمل العموم على المعهود وهو خروج عن الدلالة على ما هو المراد من الشك بعد كل ما ستذكره بل
يختص الى المتعارف فردا او نوعا والجواب عنه ان المراد كما ذكرنا هو العموم الافرادي ولا
ريب ان افراد العقود الصحيحة اكثر وجودا من افراد الفاسدة وكذا افراد الواجب والمندوب
اكثر وقوعا من ترك الحرام شايع محققا فالعهود اللازمة الوفاء اكثر افرادا من غيرها مضافا الى

الى ان استعمال تخصيص الاكثر انما هو مع عدم بقاء كثرة يعتد بها وهنا الباقي كثير حتى لو ابقينا الانواع
لان الانواع اللازمة الوفاء ايضا كثيرة فتدبر وثانيها انا نحمل على العموم انما هو مع عدم وجود قرينة
على خلافه او وجود شيء صالح لان يكون قرينة فانه يجوز ان العهود المعتبر في الحمل على الحقيقة ولا ريب
ان سبق ذكر افراد معهودة في سياقها يوجب صرف العموم اليها او هو صالح للصرف بمعنى انه يحتمل كونه صارفا
كما لو قال المولى لمملوكه اعتق من بيتك عشرة من ثوب العبيد واغسل كل يوم الثوب الفلاني والفلاني وصل الى
خمسة واكنس البيت الفلاني والفلاني الى خمسة ايام معينة من البيوت والثياب ثم قال بعد مضي الايام في
يوم اكنس البيوت واغسل الثياب واذهب الى السوق لا ينصرف الا الى ما هو المعهود من ذلك لا الى العموم
ولا ريب ان سورة المائدة من اواخر السور المنزلة ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشرع عهود
واحكام المعلومة من الواجبات والمحرمات وصحة بعض العقود وبعض الايقاعات فهذا يوجب كون
الخطاب منصرفا الى ما سبق ودفع العموم مضافا الى كون قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام تفسير للعقود
كما في كلام بعض اهل التفسير وهو مما يضعف الحمل على العموم وهذا الاشكال قوي مع صدوره عن الفاضل
المعاصر في عوائده مما لا ينبغي ان يصغى اليه من وجوه اما اولا فلان سورة المائدة اذا كانت اخر السور
في نزولها في اواخر عهد النبي صلعم فلا ريب في انتشار الاحكام وبيان الحلال والحرام في ذلك فيحتاج
على العموم ولا يبقى شيء من العهود حتى لا يدخل تحت الاية الشريفة وثانيهما ان كون ما سلف قرينة
لارادة العهد لا يكفي فيه السبق فقط في الجملة بل لا بد من علم المخاطبين بذلك ولا نسلم ان المشافهين
بخطاب اوفوا بالعهود الحاضرين في مجلس الوحي كانوا كلهم عالمين بما سبق من العهود سيما الفقه على
شمول خطابات القران للغائبين ايضا وان لم نقل بالحد وهلين مجرد سبق الى الذكر بالنسبة الى بعض
لا يوجب صارفا بالنسبة الى الكل وتوجه الخطاب بالنسبة الى الملتفت على القرينة عموم يكشف عن
ارادة الحقيقة كما ان توجه الخطاب المطلق الى الواحد المشروط والفاقد يدل على عدم الشرطية وثالثا
ان سبق الذكر لو سلم في الجميع لا يكفي ايضا الا مع بقائه في الذهن الى حين الخطاب والا فلا يكفي في
كونه قرينة كما هو واضح وهو غير ثابت هنا واثبات مثل ذلك بالاستصحاب كما ترى ورابعا ان اشكال
الاصحاب انما هو في العقود بين الناس ولا ريب في وجود ما بين العهود السابقة المعهودة سواء
كان من الله تعالى او لا يحتاج الى العموم في الدليل لاحتمال تقوله ان بعض من هذه العقود غير شامل
الى وقت نزول سورة المائدة فلوار ينال العموم في السابقة المعهودة سواء كان من الله تعالى او من الناس

لدخل بعض الاصحاب فيه خامسًا ان المراد بسبق الذكر الموجب للعهد في نظم كلام المورد انما هو سابق
حكم من الله تع كاحل الله البيع ونحوه ويحتمل بقاء بعض من العقود بغير معلوم الحكم فعلم بسبق حكم المتقدما
فلا تشمله الآية وهذا مناقض لكلامه لانه سلم ارادة العموم من العموم في التكاليف والاحكام الثابتة — الآية
والعقود بين الناس ونحو ذلك وهذا الاشكال ناظر الى عدم كون العقود الفقهية داخلا
في العهود هل احكامها الثابتة من الله تع من الحلية والصحة ونحو ذلك داخلة فيها او هو خلاف
الغرض وسادسها ان احتمال العهد انما هو مع مطابقة الحكم في السابق واللاحق كما في مثال
البيت والثوب الذي ذكره واما مع اختلاف الحكم فلا لانه الانصراف كما لو قال يجوز ذلك غسل ا
الاثواب ونظيره ذلك ولم يثبت عنده ما سبق الحكم الخمسة ثم ذكر بعد ذلك يجب غسل الاثواب الخمسة ثم
ذكر بعد ذلك يجب غسل الاثواب ونظير ذلك ولم يثبت عنده ما سبق الحكم بالعقود الفقهية ونحو ذلك
من التكاليف بالامر بالوفاء حتى ينصرف هذا الامر اليه وانما سبق كونه حلالا او حراما او صحيحا ونحوها
او نحو ذلك ووجوب الوفاء حكم جديد وان كان مستلزما لبعض ما سبق وهذا غير ما ذكره
من المثال وبينهما فرق وسابعًا ان ارادة من الآية بعد بيان الحكم سابقا يصير تاكيدا لما مضى من
الادلة على الاحكام ويحتاج الى ارتكاب التاسيس وغير ذلك ولا ريب ان التاسيس اولى من التاكيد
وهذا مما يؤيد عدم الاختصاص بالعهود الالهية يعرف ايضا كما اشعر به كلام المورد اذ العهود
الالهية يعرف فيها ما عد منها من دليلها المثبت للاحكام وجوبا وحرمة ولا يحتاج الى قوله اوفوا
بالعقود وثامنا ان في كلام اهل التفسير عدم ارادة العهد كما ذكرناه انفا وهذا من عمدة القرائن على ان
كلامهم وان اختلفوا في تفسيره ومعناه لكنهم لم يختلفوا من جهة ارادة ما سبق قبل سورة المائدة او
للاعم وتاسعًا ان اطباق الاصحاب على التمسك بها يكشف عن عموم الآية وعدم كونها مجملة ومحتملة لكونه مما
فلا وجه للتمسك والاجماد بمجرد الاحتمال البارد وما ذكره من كون ما بعد الآية مخصصا للعموم ان
اعتمد في ذلك على مقتضى العرف واللغة فان قاعدة تدل على ذلك اذ ذكر بعض افراد العموم بعد لا يوجب
اختصاصه بها بل يدل على دخولها فيه جزما كما لا يخفى على من لاحظ العرف مضافا الى ان في كلامه
احتمال الحمل على ما سبق بل ظهوره فكيف يعقل اختصاصه بما ذكره بعده من الاحكام القليلة وهذا
مما يدل على ضعف الكلام السابق فلا يخرج عن ارادة العهد بما سبق لولا ذكر هذه الاحكام بعده
على دخولها في العموم جزما واذا امتنعنا عن العهود كشف عن عدم ارادة العهد ولا فارق بين

بين افراد غير المعهود فيتعين وان استند في ذلك الى كلام صاحب الكشاف فهو تعيين للاختصاص فلاحظ
ثم معارض بكلام اهل التفسير المعين للعقود ومع ما فيه من الاجوبة التي لا نطيل الكلام بذكرها مع وضوح
المدعى ووضوح دلالة الآية الكريمة الظاهرة بمثل هذه الاحتمالات الواهية مما لا ينبغي صدوره عن متفقه
فضلا عن فقيه ولا سيما مثال ذلك دقة الفهم ولا يجوز في المطلب وانما هو انحراف عن جادة الذوق
السليم بمحض التخيلات التي لا يليق بشأن اصحاب الفنون سيما مع اطباق اصحابنا الاعلام خلفا بعد
سلف على التمسك بها من دون التفات الى هذه المناقشات ولا ريب ان نظرهم ثابت وتامل
غالب وثانيها انه لو حمل الآية الشريفة على العموم لزم الجمع فيه بين ارادة التاكيد والتاسيس دائما
في كون بعض افراد العقود كان وجوب الوفاء به معلوما قبل نزول الآية فيصير بالنسبة الى ذلك
البعض تاكيدا وبالنسبة الى ما عداه تاسيسا وهو غير جائز لما دل على عدم جواز استعمال المشترك
في اكثر من معنى يدل على عدم جواز هذا ايضا فلا بد اما من الحمل على التاكيد او التاسيس فالظهور حمله
على باب التاسيس لانه خلاف الاصل كالتخصيص فيحتاج الى دليل وانت خبير بان هذا ايضا من
سابقه او مما لعله لا يمنع اما من جهة عدم ثبوت الاستعمال فهو فيما نحن فيه ثابت ولا يمكن انكاره
ظاهرا واما من جهة لزوم التناقض لو دخلنا الوحدة فهو هنا غير موجود وليس كونه شيئا
تاكيدا او تاسيسا منحلا الى معنيين حتى يمنع منه ولو بحثنا عنا من ذلك فعلى المستدل اثباتا
ووقوعه عند اهل العرف كاف في صحته ولا يضع الى قيام الدليل على عدم جوازه مع انا نقول الحمل
على التاكيد يقتضيه ما مر من كلام من سبق اكثر الاحكام وبقي دخول بعض الاصحاب تحت العموم
نقلته وخروج العقد وعدم امكان تاخير حكمه الى اخر ايام النبي ص حتى يعلم بسورة المائدة فيصير المشكوك
فيه داخلا تحت الدليل مرتين او نقول غاية الامر الاجمال في كونه تاكيدا او تاسيسا ابتداء فنقول
هذا الاجمال في اثبات صحة العقود المشكوكة لانا نقول انه كان هذا المشكوك فيه مما علم وجوب الوفاء
به قبل هذه الآية فهو صحيح وان كان لم يعلم قبل ذلك فهو داخل في الآية لانها تاسيس على الظاهر
او لمعنى التاكيد فيكون المشكوك فيه معلوم الصحة اما بالآية او قبلها وهو المطلوب مضافا الى
ان الحمل على التاسيس يترجح نظر كلام اهل اللغة والتفسير فيما رواه الاصحاب وكما بعد الحمل على غيرها
علم او علم خاصة كما لا يخفى على الفطن ورابعها ان العقد هو العقد الموثق فعلى فرض العموم
يدل على صحة كل عهد موثق والعقد الفضولي ما لم يثبت صحته ولزومه فهو غير موثق واللازم
من ذلك خروج الدور ولتوقف اثبات الصحة شرعا بالآية على ثبوت الاستيثاق في العقد المشكوك

وتوقف ثبوته على ثبوت الصحة واللزوم الشرعي اذ ما عداه غير موثق ولو سلم حصول التوثيق
بالعرف ايضاً من دون حاجة الى الشرع نقول انه هذا لا ينفع في مقام الاستدلال اذ المقصود اثبات
صحة كل عقد معروف وغير معروف لم يخرج شيء من ذلك استيثاق ومجرد بناء المتعاقدين على عدم الفسخ
لا يجعل ذلك موثقاً لان ذلك انما هو معنى اصل العهد فان المراد به العزم على الاتيان دون الفسخ
فالمراد بالاستيثاق لا يدخل في الاية وان المستدل باثباته والجواب ولا بان من نزل العقد بالعهد
المؤكد صرح بدخول عقود الناس فيه وهو كاشف عن ارادته من التوثيق معنى هو موجود فيها
والا لم يصرح بدخولها وثانياً انه معارض بذكر اهل التفسير وكثير من اهل اللغة دخول البيع
ونظائره في ذلك تحت العقد من دون اشارة الى كون الدخول من جهة لزوم الموجب للتوثيق
وثالثاً بان تصريح اهل التفسير على العموم قرينة على ارادة التوثيق بما ذكروا مضافاً الى انه قد ذكر في
الاخبار اطلاق العقد على هذه العقود المعروفة فالاطلاق هو كاشف عن دخولها تحت العقود بلا
من دون حاجة الى اعتبار معنى التوثيق او الغاية ما هو المعتبر في العقد لا انه هل ومخالفتها بان
العهد لما كان يتحقق من جانب واحد فيكون حصوله من الجانبين وثوقاً عرفاً اذ لا ريب ان ما هو من
الطرفين اوثق مما هو من الواحد وهو موجود في العقود كلها والى هذا المعنى يشير قول
بعض اهل اللغة ان العهد يصير من جانب والعقد لا يكون الا بين اثنين وسادسها بان التوثيق ليس
الا التاكيد والمبالغة ولا ريب ان حقيقة العهد ليس الا الالتزام وهو يوجد بعقد القلب
الى شيء اخر والعقود الفقهية يراد فيها الالفاظ بالصيغ الخاصة لجامعيتها لصراحة الدلالة وعن عملها
اعتبر فيها وان هذا الا توثيق للعهد الصادق بمجرد النية بلا شبهة والمناقشة في كون العقود الفقهية
عقداً اخر وهو في محل سيما مع اطلاق بعض اهل اللغة كونه بمعنى العهد والربط بين الشيئين وفيه
ومخالفتهما ان العقد اذا صار بمعنى العهد فيقول للعهد معان كثيرة منها الوصية والامر واليمين وغير
ذلك ومما نحن بصدد اثباته ليس داخلاً في شيء من ذلك ولو سلم ان يكون العهد معنى شاملاً للبحث
عن ما ارادته منه في الاية غير معلوم فيمكن ان يراد الوصايا الالهية الموثقة او التكاليف اللازمة او يراد
مطلق الوصايا او يراد الاوامر والايمان والضمانات وانت خبير بان هذا الكلام من الوهن
بمكان اما اولاً فلان تفسير اهل اللغة العقد بمعنى العهد لا يحصل قابلاً لهذه التشقيق ان هذا
الكلام انما هو فيما لو اطلق لفظ العهد وبينهما فرق عميق واما ثانياً فلان المفسرين لم يعني العهد
ادخلوا فيه العقود الفقهية كما ذكر في عبارة اهل اللغة وعبارة اهل التفسير فلا وجه للرمي بالاجمال

بالاجمال وثالثاً ان عد هذه الامور معاني للعهد مع ان كلها مندرج تحت معنى تام هو المسمى
بالعهد وليس مشتركاً لفظياً حتى يقع الاجمال ولا يخفى كونه مشتركاً معنوياً على من له ربط بطريقة اهل
العرف وانس بضوابط اهل الاشتقاق فاللائق ارادة كل ما هو عهد والالزام والالتزام وتوطين
وتمهيد وهو شامل لسائر ما ذكره بما يشمل كل العقود وهذا مع ما في كلام اهل التفسير وكلمات الا
من الشهادة على دخول العقود الفقهية في الاية المرجح لهذا الاحتمال المخرج عن الاجمال وسادسها
ان العقد على ما علم من اللغة هو الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال فاذا كان هو المعنى الحقيقي
فيكون المراد في الاية معنى المجازي فيخرج دائرة الكلام ومجال الجدال في الاية كما لا يخفى وفيه ان
العقد في كلامهم انما هو العهد كما عرفت ومطلق الربط بحيث يشمل المحسوس وغيره ولو فرض
اختصاصه بما ذكره نقول لا ريب ان الله تعالى لا يريد بها الا ان الاشياء التي جعلت بينها ارتباط وصلح
بعضها ببعض لا تفصلوا بينها اذ هذا لا يبطل بنصب الشرع وليس مراد القران من وصل حبلاً
بحبل او بعيراً ببعير او حجراً بحجر يحرم ان يفصل بينهما فليس الا ان يراد به اقرب المجازات وليس
الا ارتباط المعاملات والشروط ونحو ذلك وما قبله العباد من الالتزام بالتكاليف لا الحبر والروابط
المجعولة بين الصانع وبين مخلوقاته وهو شامل لمحل البحث ويؤيده اطباق كلمة المفسرين على هذا
المعنى في الجملة فلا اجمال للتكلم في الاية بما يوجب نقصاناً في الدلالة الخامس عموم ما دل من الروايات
على ان المؤمنين والمسلمين عند شروطهم كما سيذكر انشاء الله في بحث الشروط بتقريب دلالتها على ان كل شرط
لازم والشرط عبارة عن الالتزام وهو مفيد للصحة فيما هو كلي والعقود كلها فيها الالزام والالتزام كما
عهد كما قررنا او يراد من الشرط الربط وتعليق شيء بشيء كما ياتي ذكره انشاء الله فيشمل العقود ايضاً لانها
ربط وتعليق لاحد الطرفين وحيث ثبت امضاء الشرع كل شرط فيشمل محل البحث ويخرج ما خرج بالدليل
لا يقدح في كون العام حجة في الباقي ويجيء زيادة توضيح في المقام   مما في الايقاعات ايضاً
يدل على الصحة بما شك في حكمه من جهة شرط او مانع او شككنا في شرعيته اصلا ام لا وقد يتمسك في
ذلك بامور احدها عموم المؤمنون عند شروطهم لوروده من الالزام والالتزام ولا ريب ان
الايقاعات كالطلاق والظهار والعتق والاذن ونظاير ذلك التزامات لمقتضياتها فتدخل
تحت العموم ويثبت كونها ممضى من الشرع ويجيء هنا البحث السابق في الحمل على المتعارف وعدمه
ويجيء الكلام السابق في التعميم للافراد والانواع ويتمسك به حتى في الشك في شرعية ايقاع

من الايقاعات من اصل كاخراج مال عن ملك مالكه بقوله اخرجته عن ملكي ونظاير ذلك لكن يمكن
ان يقال ان الظاهر من كون المؤمنين عند شروطهم الشروط الواقعة بينهم فلا يشمل غيرها هو بين اثنين
والايقاعات كلها او اغلبها التزام بين المكلف وبين الله لا شرط بينه وبين آخر ويمكن المنع بان
المراد كل مؤمن لا بد ان يقف عند شرطه ولا يتجاوزه ولا دلالة فيها على الوقوع بين الاثنين كما لا
انصراف له وبعد ما ثبت عدم المنع من جانب الشرع بل امره بالوقوف عنده تخب صحة الاستدلال
الدليل على جميع فيخرج المناقشات مع اجوبتها مما لا يخفى خصوصا بعد ما ذكرنا في العقود وثانيهما
عموم اوفوا بالعقود فلما مر ان المراد بالعقد هو العهد وهو شامل للايقاعات بل يشهد لشموله تصريح
بعض كلام اهل اللغة والتفسير كالنذر واليمين والعهد وغير ذلك وبه يسقط اعتبار الوقوع
فيما بين الاثنين في معنى العقد لاطباق اهل اللغة والتفسير كما عرفت على دخول اليمين تحت العقد
لغة وعرفا او دخوله في المراد من الاية الشريفة ولا بعد في دخول الايقاعات كلها تحت العقد سيما
بقرينة ما ذكروا من عموم كلام الراغب وغيره من اهل اللغة ودخول مثل الشفعة والخلع ونظايرهما
وانه من غيره ولا مانع سوى ما يستفاد من كلمات الاصحاب من كون العقد عبارة عما يحتاج الى الطرفين
وهو كما ستعرف عن بعضهم من الاية ذلك وهو يصرح هنا للعموم في الاية الى هذا الحد ويؤيد كلام
من اعتبر فيه كونه بين اثنين والحريز على تمام الفهم من الامور المشكلة ولكن لو ادعى ذلك لم يكن بعيدا
جدا ولقد رايت في كلام بعض من تاخر التنبيه على هذا التعميم واخبرنا السيد السند الماجد السيد محمد
باقر الرشتي اطال الله بقاءه ولا باس بذكر ما في تتمة قوله انما يحلل الكلام ويحرم الكلام بتقريب ان الرواية
دلت على ان المحرم والمحلل هو الكلام لا غيره والايقاعات انما هي من مقولة الالفاظ والكلام فينبغي ان
يكون محللا او محرما الا اذا دل دليل على خلافه ولكن لقائل ان يقول انه مدلول الرواية ان غير
الكلام لا يحلل ولا يحرم لا ان كل كلام محلل ومحرم ودعوى ان الرواية الحكم في الحصر الكلام
ونفوه عن غيره ومقتضاه ثبوت هذا الحكم في كل فرد من افراده بالعموم لكي لا يتوهم بان ذلك فرع
كون الكلام مسوقا لبيان حكم الكلام وهنا ليس كذلك بل هو مسوق لنفي الحكم عن غير الكلام كما لا
ومن هنا يندفع احتمال العموم الحكمة لا ابتناء هذه على عدم الفائدة في الكلام لو لم يحمل على العموم وهنا
ليس كذلك اذ ليس فائدة الرواية اثبات الحكم للكلام حتى يقال ان الفرد المنتشر غير مفيد للفائدة
والمعهود غير محقق فيثبت العموم بل فائدة الخبر نفي الحكم عن غيره وان كان ظاهره الاثبات مجملا ه

مجملا بحسب الكلية والجزئية فتدبر وبهذا ظهر بالنسبة الى تاسيس القاعدة في نوع العقد والايقاع
والا فيما دل على شرعية غير العقود والايقاعات المحوية في الفقه من الادلة الخاصة عموما او اطلاقا
كفاية في مقام الشك في جزء او شرط او مانع نعم لو اريد احداث عقد او ايقاع جديد غير منصوص
بالخصوص فلا بد من تاسيس هذا الاصل بحيث لا يقتصر على الانواع المتعارفة حتى يثمر في هذا المقام
وهذا الغرض مع اشكال دلالته تقدم بيانه سابقا قليل الثمرة وثانيهما في شبهة الموضوع من عقد او ايقاع تم
في الخارج لا يعلم انه من النوع الصحيح او من النوع الفاسد مع العلم بالنص والفاسد من الادلة فهل
يمكن ان يقال ان الاصل هنا ايضا كونه صحيحا ام لا وجهان يحتمل ان يقال ان عموم اوفوا بالعقود والمؤمنون
عند شروطهم ونظاير ذلك مما دل على الصحة تمام شامل لهذا الفرد قطعا ولم يخرج منه ذلك
قطعا الا ما علمنا فساده وما شككنا فيه فهو داخل تحت العموم لعدم العلم بالخروج ويحتمل ان
يقال انا اذا علمنا بخروج نكاح الشغار مثلا او عقد العارية وعقد الربوي والطلاق بغير شاهدين
وبيع المجهول ونحو ذلك عن عموم العقود والشروط ثم شككنا في الفرد الموجود في الخارج
عن مكلف هل هو من مجهولا او معلوما فيرجع هذا الى عدم العلم بان هذا الفرد داخل في
المخصص او داخل في العام نظير قولنا اكرم بني تميم الا الطوال ثم شككنا في زيد مثلا من بني تميم
انه طويل او قصير فيرجع الشك الى كونه تحت العام او المخصص وفيه للاصوليين قولان قول
بانه داخل تحت العام كما ذكر في الاحتمال الاول ويتكلم على ذلك بوجوه احدها ان الظاهر من اهل
العرف الحاق هذه الفرد بالعام اذ لو قال القائل لا تكرم زيدا من النساء الا ما هو من الشبان الفلاني
فاذا امر عبده مائة فشك في انه من ذلك الشبان ام من غيره يا حكم ولا يتوقف فيه فهو من هذا الخطاب
في هذا المقام الا كونه مقيدا بالعام وان الخارج ما علم كونه من ذلك الشبان الا ما هو كذلك قطعا
وطريقة اهل العرف حجة اذ ليس الامر منهم من خطاب ذلك وثانيهما ان اخراج نوع وبعنوان
اخر نوع خاص او صنف خاص من ذلك العام يدل على كون ذلك الوصف الماخوذ في المخصص
من الموانع وبعبارة اخرى يعلم من ذلك ان الدخول تحت العام وكونه من افراده مقتض لذلك
الحكم وانما المانع هو هذا الوصف الماخوذ في الشبان اذا صار كذلك فلو شك في كونه من ذلك
الشبان مثلا او عدمه في المثال السابق يصير الشك في الوجود للمانع مع العلم بالمقتضي ولا ريب
ان الاصل عدم المانع فيثبت الحكم واحتمال كونه من غير ذلك الشبان مقتضي فالشك حجب

للشك في المقتضي خلاف الظن الاول الادخال والاخراج المفهومين من العموم والتخصيص ظ اذ لا يظهر منهما
عرفا الا ان المقتضي عبارة عن كونه من افراد العام والمانع ليس الا اتصافه بما اخذ في المخصص فتدبر
وثانيهما ان العام اكثر افرادا من المخصص بمعنى ان الخارج غالبا ما يسقط اقل من الداخل فاذا شك في كون
هذا الفرد من احدهما فالظن يلحقه بالعام ترجيحا للجانب الغالب وان كان يرد عليه ان هذا لا يظهر اصلا
عن الخطاب فان الظن يكون التشكيك من جهة تلك البستان الغلبة لا يوجب الظن بارادته في العموم من حيث
اللفظ وان اوجب الظن بانه من افراده ما هو من ظنون الارادة فتدبر فالمحصل الكلام السابق
لا يخلو عن نوع فقر والاعتماد على الفطن اللبيب رابعها ان الفرد المشتبه وان كان يحتمل كونه من
افراد العام والمخصص في الحكم واقعا واللفظان وان كانا منصرفين الى الواقع لكن بعد بطلان الاحتمال
والاجمال في دخوله تحت احدهما في الواقع يصير حكمه الواقعي مجهولا فيرجع الى الاصل ولا نسلم ان الظ
دخوله تحت العام متيقن تصدق لفظه عليه قطعا وصدق المخصص عليه مشكوك ولا يترك اليقين
بالشك فيحكم فيه بحكم العام عملا بالظاهر مع اشتباه الواقع وهو الحق ونقول بان الرجوع في ذلك الفرد
المشتبه الى الاصل لكن ان كان حكم العام موافقا للاصل كقوله كلوا ما في الارض جميعا الا الخبيث فشك في كون
شيء من الخبث وعدمه على طريقة الاشتباه الموضوع انصرف بعد معرفة مفهوم اللفظين وكان الامر
للاباحة الحقناه بالعام وان كان حكم الخاص موافقا للاصل كقوله اقتلوا المشركين سوى اليهودي
فشك في واحد انه من اليهود الحقناه بالاصل البراءة عن وجوب القتل او الاصل حرمة قتل كل نفس سوى
ما ثبت وهذا فيه معلوم الدخول تحت احد الامرين واما القول بانه ليس بداخل تحت المخصص
ظ فلا قائل به على الظ لانه مخالف للاصل على الظ وحيث يكون مطابقا به فليس دخوله تحت
بل تحت الاصل يعني الالحاق حكما والحصر فيه ان اشتباه الموضوع مع العلم القطعي بعدم خلوه في
الواقع عن احد الامرين لا يوجب الرجوع الى ظ اللفظ اذ قد علم عدم ارادة ظاهره من العام فكيف
يعمل بظاهره ولا يمكن ادخاله تحته بمعونة اصالة عدم التخصيص اذ ليس هذا الخارج عنه تخصيصا
اخر بل انما هو فرد من افراده ما خرج بنوعه فليس ادخاله فيه الا احتمالا ينفيه الاصل وكونه افراده مما
خارج بنوعه لا يوجب زيادة في التخصيص فلعل العام وافراده موجب للظن بالموضوع العرفي
في كونه من افراد اللفظ حتى يندرج تحت ظواهر الالفاظ واقدام اهل العرف على الحاقه بالعام في
غير ما كان موافقا للاصل محل نظر بل ممنوع وان شئت فلاحظ فيما خالف الاصل حتى يتضح الامر

الامر يتضح فيكون الاقدام الحاقا على الاصل لانهما من خطاب ذلك ولا نسلم كون المتبادر من الوصف
الماخوذ في المخصص المانعية حتى يجعل الشك في وجود المانع ويلزم منه التمسك بالمقتضي بل الظ
دخول نوع وخروج اخر وليس كونه وصفا للخارج مانعا ان يمنع كون عدمه جزء المقتضي فغاية هذا
غاية الكلام في هذا المرام والذي يترجح في النظر القاصر انما هو الادخال تحت العام للوجه الماضي
وان كان خلاف ظ الاكثر بل ربما يدعى اتفاقهم على الثاني ولكن يمكن دعوى الاجماع كون طريقة علية
الاصحاب وطريقة الشرع على كون المشكوك فيه داخلا في العام فاذن فكلما شك في صحته وفساده
من الايقاعات والعقود من باب الموضوع الصرف فيحكم بالصحة حتى يظهر فساده فيكون مقتضى الاصل
الصحة ويتمشى في الدعوى وغير ذلك وعلى هذا الوجه الذي قررناه لا يفترق الحال بين صدور تلك
المعاملة من مسلم او كافر او لم نقل ببطلان معاملات الكافر شيخنا بمعاقدة فيحمل الا ان الميزان على
صدقها موضوعا وهو ثابت في الجميع وهنا اصل اخر هو حمل فعل المسلم وقوله على الصحة فلو صدر
عنه عقد او ايقاع وشككنا في انه هل وقع على وجه صحيح او فاسد فالاصل المقتضي بالصحة وان
لم نقل باصل الصحة في مطلق الموضوع الصرف وهذا اصالة الصحة التي يبنون عليها في مقام الدعوى
وغيره انه يقدم قول مدعي الصحة ونحن خرجنا عن ذلك ولكنه مما دل عليه الاجماع والاخبار
الكثيرة وياتي تاسيسها وذكر ادلتهما وبعض الاشارة الواردة عليها في عنوان الكفر في الاسلام
انتم فانظر لا ريب ان الاسباب في المعاملات وهي العقود والايقاعات يمكن ان يكون
لازمة بحيث لا يمكن رفع اثارها بعد تحققها مطلقا ويمكن ان يكون متزلزلا من دون عروض عارض فهم
جواز الفسخ والابطال وهو المسمى باللزوم ويمكن ان يكون مبنيا قابلا للفسخ وابطال الاثار
وان لم يكن هناك ما يوجب فسخا بمعنى كون المعاملة بنفسه كذلك وهو المعبر عنه بالجواز ولا ريب
ان واحدا منهما قد يصير معلوما شرعا وقد يقع الشك في كون العقد جائزا او لازما فهل الاصل
اللزوم او الجواز ان الاصل في البين والحق ان الاصل في كل عقد وايقاع عدم جواز رفع اثاره
وفسخه الا بدليل وذلك لوجوه الاول ان العقد او الايقاع اذا تحقق يوجب ترتب اثره الذي
عليه من حصول ملك العين او منفعة او انتفاع او ابراء او غير ذلك لا اثر عقد او ايقاع او
نحو ذلك وبالجملة لا ريب ان الاسباب الشرعية بعد تحققها يترتب عليها اثارها فاذا
شك في اللزوم والجواز فالاثر مع الشك في انه لو فسخ هذا السبب هل يبطل ذلك المسبب ام لا ثابت

ام لا بل هو باق على حاله ولا شك ان قضية عدم زوال الاثر من ملك او نحوه الا بمزيل شرعي وهو
معنى اللزوم فالعقد بنفسه لا يكون قابلا لرفع اثاره فبعد حكم الاصل الاستصحابي لا ينافي جواز
العقد ولا ينافي امكان الفسخ اذ الاستصحاب عبارة عن بقاء ما كان على ما كان وليس الجواز
في العقد عبارة عن عدم بقائه على ما كان بل هو عبارة عن امكان انقطاعه والاستصحاب غير ملازم للفعلية
بل هو اعم منها فالاستصحاب غير مناف لجواز العقد بالمعنى المعروف وانما هو مناف لفعلية الفسخ
والكلام في امكانه لانا نقول ليس المراد بالجواز الا الامكان الشرعي بحيث لو اراد الفسخ وفسخ
الاثار لوقع والفرض ان الاستصحاب يقتضي بعدم نقض اليقين بوجود الاثار الا بما يوجب اليقين
بزواله والفرض انه شاك في ان الفسخ والرفع هل هو رافع لهذه الاثار ام لا فالا لزوم شرعا الحكم بالبقاء
وعدم الارتفاع وهو شان اللازم من العقد اذ لا نريد بالامام الوضعي انه لو فسخ لم ينفسخ شرعا والفرض
ان المشكوك فيه لو فسخه لا ينفسخ للاستصحاب بعبارة اخرى للاستصحاب ينافي الامكان الفسخ شرعا
بمعنى انه قاض بانه لو فسخ لم ينفسخ وهو معنى الامتناع شرعا المعبر عنه باللزوم وذلك واضح لا يخفى اذا
علمنا ان السبب هذا الاثر انما هو ذلك العقد جزما وليس ذلك مجرد علة في احداث شيء حتى يستصحب بعد
زوال الاحتمال العلة المبقية بل من المعلوم هنا انه هذا سبب علة في احداث شيء بحيث لو انتفع هذا
لا يرتفع الاثر جزما والفرض ان السبب قد اسقط الفسخ والرجوع فلا وجه للاستصحاب الا انا نقول ليس
الغرض للاستصحاب الاحتمال علة اخرى مبقية بل المراد ابقاء الاثر الثابت في زوال العلة المحدثة المبقية
بمجرد بعد الفسخ نشك في زواله هذا السبب وعدمه فنستصحب السبب ونستصحب الاحكام الاخص
لم يعاود ذلك واضح ثم لو ثبت شرطية شيء او مانعيته للعقد او ايقاع سواء تاخر متقدم عن المشروط
ثم فقد الشرط في زمانه المتوقع او وجد المانع كذلك بعد وقوع العقد وشك في وجوب الشرط
وعدمه فلا يمكن استصحاب حكم هذا العقد لعلمه بان هذا الشك الحق ترتب الاثر من فعله وكونه سببا
وعدمه وذلك لا يجري في محل الفرض وهذا هو مسالة الشرط المتاخر في الجملة مقتضى الاستصحاب لزوم
العقد والايقاع الاعم دليل على حال الامر الثاني ان ظاهر الصيغ الماخوذة في عقد او ايقاع هو الدوام
وعدم البطلان بمعنى ان الظاهر من قولك بعت او زوجت او طالق كون المالك للمبيع او للبضع صحيحا
له عن سلطنة على الدوام بحيث لو اراد ارجاعه لم يرجع فاذا صار المعنى ذلك فيصير العقد انشاء
للملكية الدائمة الارتفاع للزوجية دائما وجواز الفسخ مناف لهذا المعنى الماخوذ في الانشاء

في الانشاء فيصير الحاصل ان معنى اللزوم وعدم الانحلال ماخوذ في اطلاق تلك الصيغ بحيث تقتضي
عرفا يكون المنشاء مطلقا كما في قولهم اطلاق العقد يقتضي الثمن حالا وكونه من نقد البلد
ونحو ذلك فاطلاق كل انشاء يوجب كونه دائما فالفسخ مناف لاصل الانشاء وهو معنى اللزوم
الا انه يحتاج دليل من تقييده ونحوه كالبيع بخيار حتى يخرج عن ذلك لا يقال انه في الاجارة ونظائرها
تمليك للمنفعة سنة او سنوات فلا يدعى كون التمليكات على الدوام لانا نقول قولنا سنة في الاجارة
ليس تحديدا للتمليك بمعنى ان تملكي الى سنة بل هو تحديد للمنفعة المملوكة فيصير المعنى ان منفعة
سنة واحدة ملكتك دائما وذلك لا اثر واضح فلو اراد الفسخ بعد مضي سنة مثلا واراد الرجوع
الى اجرة المثل للمنفعة فهو غير مسلط على ذلك لانه ملكه هذه المنفعة دائما بحيث لا ينفيه على
فسخه فله منع تجبره اخر ان منع الصيغ باطلاقها اذا صار الدوام فيصير الدليل الدال على صحة البيع
وغيره من العقود دالا على لزومه ايضا ولا يحتاج الى دليل اخر على اللزوم بل مجرد ما دل على صحة
العقود بعد كون مع العقد والايقاع باطلاقها مقتضيا الاثر الدائم يدل على كونه لازما شرعا لا
صحته قد ثبت على ما هو عليه وليس الا الدوام وعدم قابلية الفسخ فيصير كما شرعا لان صحته قد
ثبت على ما هو عليه الثالث انه لو لم يكن في صيغ الانشاءات دلالة على المعنى الذي فنقول
ان حال المتعاقدين يدل على ارادة اللزوم وعدم امكان الفسخ ولكن يمكن القول هنا
بانه ليس كل مطلق لا بد على هذا من تتبع العقود وملاحظتها في العرف فان كان الناس
ما بين في ابقاءه على الدوام فلا يمكن التمسك بهذا الوجه فتدبر الرابع عموم قوله تعالى
اوفوا بالعقود فان ذلك دل على ان كل عقد يجب الوفاء به والمراد بالوفاء العمل بمقتضى
ومقتضى العقد اما تمليك او نحوه ومقتضى لزوم الوفاء البقاء على هذا الاثر وابقائه وجوبا
فلا رخصة في ابطاله وهو المدعى من اللزوم والاشكال الوارد على دلالة الاية من جهة
عموم العقود وانصرافه الى المتعارف منها وعدمه واعتبار التوثيق وعدمه وشموله للايقاع
وعدمه ونظائر ذلك قد عرفت دفعه في العناوين السابقة وقد لخصنا ما ذكرناه هناك
دلالة الاية على ان كل عقد وكل ايقاع متعارف او غيره يجب الوفاء به ظاهر الامر ومسالة التخصيص
ونحوها قد عرفت دفعه وانما البحث في انه هل يدل على اللزوم ام لا اذ يحتمل ان يكون المراد
اللزوم ويحتمل ان يكون المراد لزوم العمل بمقتضاه ان جائزا فجائز وان لازما فلازما على معنى

١٥٧

ان يتبع فى ذلك العرف فان عقد يحبنى العرف على اللزوم بين الناس بحيث لا يرجعون فى المال ونحوه
بعد وقوع العقد والايقاع يحكم فيها باللزوم لان مقتضى ذلك والعمل بمقتضاه واجب فى الاية
وما يحنى العرف على الجواز بعنوان طريقة الناس غير على الرد والفسخ كالعارية والوديعة فيحكم
فيها بالجواز لانه مقتضاه فيجب العمل به وجعل الجائز واجبا ليس عملا بمقتضاه بل هو اخراج للعقد
عن مقتضاه او يتبع فى ذلك الشرع بان يراد ان الوفاء بمقتضى العقد لازم فان علم من الشرع انه
من العقود اللازمة يجب الوفاء به على لزومه وان علم انه جائز فيجب الوفاء على جوازه
والمراد بالوفاء ح لزوم العمل باحكامه واجراء كل حكم يترتب على احدهما اثرا عليه ويحتمل ان يكون
المراد من الوفاء الاعتقاد بمعنى انه يلزم عليكم اعتقاد لزوم اللازم وجواز الجائز على حده
والظاهر رجوعه الى ما ذكرناه قبله وهو البناء على اجراء الاحكام فان الاعتقاد لا دخل له فى ذلك
ويظهر الثمرة فى العقد الذى لم يظهر من الشرع ولا من العرف كونه مبنيا على اللزوم فانه يثبت لزومه
من الاية على الاول دون الاخيرين ولو كان ظاهرا من العرف لزومه يثبت على الاولين دون
الثالث ولو كان ثابتا من الشرع انه مبنى على اللزوم يظهر لزومه على الاول والثالث من
الاية ولا يثبت على الثانى من هذه الاية وان ثبت ثبوت اللزوم بغيره والذى يقتضيه النظر
هو الاول لا ليس الاستدلال الا من حيث الامر المفيد للوجوب بل المدرك انما هو مادة الوفا
فان الوفاء بمعنى البقاء على ما هو مقتضاه اولا ولا ريب ان مقتضى العقد مثلا هو التمليك
او نحوه والوفاء بهذا المؤدى البقاء على هذا الاثر وابقائه او عدم ازالته وهو معنى ا
اللزوم والقول بان كونه لازما او جائزا ليس الا وجوب الابقاء والوفاء لعدمه وعدم لان
الا الوفاء واجب فى الجائز واللازم ومن تامل فى دلالة لفظ الوفاء لا يجد بدا فما ذكرنا
ويكفى فى تقوية هذا المعنى ووضوحه فهم الاصحاب منه ذلك واستدلالهم قديما وحديثا
على اللزوم بعموم هذا الاحتمال الا انى رايت العلامة اعلى الله مقامه فى بعض كتبه مع
انه وافق الاصحاب فى الاستدلال به فى موارد كثيرة وغيرها فانه عرض من ذكر هذا المجرد بيان
ذكر مجمل المقصود مقام الاحتمال لا انه فى فتاويه غالبا يبنى على الاحتمال الا نحو به للنظر و
واستعمال القوة تخريجا فجرد قوله بان الوفاء هو العمل بمقتضاه ان جائزا فجائزا وان لازما
فلازما لا ينبغى ان يجعل موجبا للاجمال فى الاية مع انه اضعف من السبيل فتدبره وبقى هنا

هنا كلام وهو ان العقد قد يكون لازما من الطرفين كالبيع والصلح والاجارة والضمان والحوالة
وقد يكون جائزا من الطرفين كالوكالة والمضاربة والمساقاة والشركة والعارية والوديعة والجعالة
ونحو ذلك وقد يكون جائزا من طرف ولازما من آخر كالرهن والهبة فانه لازم من طرف المتهب فى الجملة
من طرف الواهب فى غير المعوض وذى الرحم والزوجين على الاصح فهل اللازم من طرف دون آخر
لازم او جائز او مركب وجوه قيل بانه مركب كما هو المشهور على الالسنة من اهل العرف والوجه فيه انه
وصف بالجواز واللزوم معا فانه باعتبار احد طرفيه يمتنع الفسخ وباعتبار طرفه الاخر جائز
وهو معنى الواسطة وقيل بان هذا جائز اذ التناقض بين الجائز واللازم واضح ومعنى اللزوم
يرجع الى سالبة كلية وهو عدم امكان الفسخ مط ومعنى الجواز هو الايجاب بمعنى امكان الفسخ
ولا ريب ان الفسخ من احد الطرفين فسخ من الاخر لعدم معقولية التفكيك فيصير هذا العقد
قابلا للفسخ شرعا واما ان الفاسخ هو المتعاقدان او احدهما او اجنبى فلا ربط له فى كون العقد
فى ذاته لازما او جائزا ويؤيده هذا الوجه انهم يجرون فى صيغة الرهن والهبة احكام الجائز
من صحته باى لفظ وقع حتى بالكناية الاسمية فى الرهن ولا يشترطون فيها ما يعتبرونه فى العقود
اللازمة ويؤيده عدم كونها جائزة من الجانبين عدم بطلانها بموت وجنون او نحو ذلك مما
يبطل العقد الجائز واما احتمال الحاقهما باللازم فهو من المستبعد جدا ويحتاج الى جعل الجائز
بمعنى امكان فسخه من كل واحد من المتعاقدين واللازم ما ليس كذلك وهو خلاف الظاهر
والتحقيق انه ان لوحظ الجواز واللزوم بالنظر الى نفس العقد كما هو الظاهر من التوصيف فلحوقهما
بالجائز لانهما فى نفسهما جائزان قابلان للانفساخ ولا دخل لتعدد الفاسخ ووحدته فى ذلك
ولو اريد الجواز واللزوم بمعنى الرخصة وعدمه فى الفسخ بالنسبة الى المكلفين فيمكن القول با
لتلفيق ولكن يلزم على هذا ان يكون كل عقد كذلك اذ غاية جواز الفسخ للمتعاقدين وليس
الناس فكيف ذلك لانها من وجه جائز من آخر واحتمال ان المراد انما هو الجواز والعدم بالنسبة
الى المتعاقدين لا ربط لغيرهما به فذلك بعيد مستلزم للتخصيص فى عموم اوفوا بالعقود الدال
على لزوم العقد وبيان ذلك ان عموم اوفوا بالعقود انما دل على ان كل احد من المكلفين لعموم
الخطاب مامورون بالوفاء بكل عقد عقد من اى شخص صدر من المعلوم ان صدور العقد
من الفاء وجميع المكلفين نعم نصير المعنى كل احد مكلف بالوفاء بكل عقد منه او من غيره

هذا بالمتعاقدين يحتاج الى دليل اذ لا اشعار في الاية على ان الوفاء لازم على المتعاقدين دون غيرهما ومقتضى
ذلك ثبوت لزوم العقد بالنسبة الى الكل والحاصل انه لو كان جائزا في حق المتعاقدين وغيرهما بمعنى جواز فسخهما فينبغي ان يكون
ملغيا هنا وجاء الدليل بالنسبة الى حضور المتعاقدين ويبقى على لزومه بالنسبة الى الغير فلا وجه لتقييدها
مطلقا لا يقال ليس المراد وجوب الوفاء على كل عقد بل المراد منها وجوب الوفاء على كل احد بعقده فيصير المعنى
اوفوا بعقودكم ويظهر منه في العرف التوزيع بمعنى ان كل احد يفي بما عقده هو لا ان يلزم بما عقد غيره
ونحو ذلك اذ وفاء الغير بعقد الغير مجهول اذ ليس بيده شيء حتى يفي في ذلك وليس الامر الا نوع الاجبار
والتسلط فلا يلزم لانا نقول مرد الاية على هذا المعنى ان كان بدعوى الفهم العرفي فممنوع واشعار المحتاج
اليه وان كان يوجب منهم هذا اللفظ فالظاهر لكن الصيغة نابت وفرض غير محوجه بعموم اللفظ على حكم وليس ذلك
من قبيل الرجال قوامون على النساء مثلا مما هو من قبيل وامروا بالمعروف وانهوا عن المنكر وان كان من جهة
عدم امكان الوفاء من الغير فممنوع اذ يجب على كل احد اجراء هذه الاثار على هذا العقد بمعنى انه ليس لاحد
ان ينتزعه من يد المشتري لانه ملكه وان لا يطلبه البايع لانه خرج عنه ويجب عليه ترتيب اثار الملك لو مات
وصرفه في الديون ونظاير ذلك مما يتعلق بكون الشيء مملوكا فان كل احد مكلف بان يجري على هذا المال
احكام ملكية المشتري ولا باس بذلك مطلقا وانه سهل وهذا كلام اخر وهو ان العقد الجائز مما يمكن
فسخه وما اللازم فلا يمكن فسخه شرعا وقد اتفق كلمة الاصحاب ظاهرا على ان الفسخ موجب لرجوع
كل عوض الى مالكه لو كان معاوضة وبطلان الاثر المترتب عليه لو لم يكن كذلك كالرجعة التي هي فسخ
الطلاق والفدية التي هي ابطال للايلاء والرجوع الذي هو ابطال للعارية والوديعة
ونحو ذلك وبالجملة معنى الفسخ رفع الاثر ولازم ذلك رجوع العوضين في المعاوضة على ما كانا
قبل المعاوضة فان بقي عينهما فبعينهما والا فعلى ما فيه وغير ذلك من الاحكام من كيفية الضمان ثم انهم
حكموا في باب القرض بان العقد جائز ليس بلازم وللمقرض المطالبة متى شاء وذكروا ان المقترض يملك
بالقرض ولزمه رد المثل والقيمة مع مطالبة القرض وان بقي العين وهما امران متنافيان وهذا مما
قد اشكل على جماعة من فحول المتأخرين والمعاصرين فلذلك ذهبوا الى ان القرض عقد لازم
وخالفوا كلمة الفقهاء في ذلك وزعموا ان الحكمين متنافيان ولازم الجواز رجوع العوض
بعينه مع انه ليس كذلك في القرض وانت خبير بان القول بلزوم القرض مما يشبه ارض النقض فان
القرض الذي للمقرض مطالبته وللمقترض اداؤه متى شاء كيف يعقل كونه عقدا لازما وهذا

وهذا مما يشهد كونه في اذهان المتشرعة كونه ظاهرا والذي يخطر بالبال في المقام في حل الاشكال
وان لم اجد من نبه عليه من كلام فقيه او غيره ان يقال انه ليس عقد القرض مثلا الا تمليكا صح
ناقلا تمليك المال بازاء عوض لا مجانا فاذا بذل المقرض احد العوضين فله ان يطالبه بالعوض الاخر
كما في سائر المعاوضات وليس لاحد ان يتوهم ان مطالبة البايع الثمن ومطالبة المشتري المبيع فسخ
للبيع فان ذلك امضاء لمقتضاه ومقتضى عقد القرض ان قبض المال يوجب ثبوت مثله او قيمته في
ذمة المقترض وليس هذا الا كالبيع بالمثل او القيمة فاذا طالب العوض فقد طالب المثل او القيمة
ولزوم المقترض الدفع ايضا انما هو بمقتضى المعاوضة فليس هذا فسخا حتى يجب دفع العين بل انما هو
لما التزم بالمعاوضة فهو مؤكد لبقاء العقد لا انه فاسخ نعم اذا اراد المقرض فسخ القرض بمعنى الابطال
وعدم الاذن في التصرف وكان العين باقيا فاللازم على المقترض دفع العين لانه ابطل الملك
بابطال سببه فيرجع الى مالك المال الاول ويسقط عن ذمة المقترض العوض كما ان المقترض لو قال
فسخت القرض لا يجوز له التصرف بعد ذلك بالعين الموجود لبطلان ما اوجب التمليك ونحو
الاذن بل الدليل على ما هو التحقيق فالذي تلخص من ذلك ان العقد الجائز بمعنى انه قابل للفسخ المؤدي
لرجوع كل عوض الى مالكه وبطلان الاثار المترتبة عليه وليس عقد القرض من اللازم على
ما تخيله بعض المتأخرين للاجماع على خلافه ظاهرا ولا من الجائز بهذا المعنى اذ لا يكاد يظهر من
كلامهم فرق بين بقائه وانفساخه بل الحق ان كلامهم في عدم وجوب دفع العين منزل على مطالبة
المقرض العوض لا فسخه للعقد هكذا ينبغي ان يحقق المقام ولنظائره كثيرة

العقد تابع للقصد

مط وهذا من القواعد المعروفة الكثيرة الفروع والبحث فيها تارة في مدركها واخرى في
مقامات الاول في بيان المراد منه يحتمل الامرين ليس بينهما منع جمع احدهما ان العقد تابع
للقصد بمعنى انه لا يتحقق الا بالقصد كما ذكره الفقهاء في شرايط العقد مع الشرايط الاخر بمعنى
انه لا عبرة بعقد الغافل والنائم والناسي والغالط والهازل والسكران الذي لا قصد له ونحو
ذلك فتكون القاعدة اشارة الى شرطية كون العاقد قاصدا في مقامات العقد كلها ويكون
معنى التعبير بالتبعية عدم تحققه بدونه اذ لا وجود للتابع بدون متبوعه وهل العكس ايضا لازم
للعقد وهو معلوم الا بمعنى انه كلما تحقق القصد تحقق العقد ام لا فتقول معنيان احدهما

ان حيثية القصد مستلزم للعقد وهو معلوم الانتفاء وثانيهما ان القصد في العقد اذا تعلق بشيء 159
فهو متحقق لا محالة بمعنى ان القصد يؤثر في ذلك المقصود ويوجب تحققه ويصير المعنى ان كل ما هو مقصود في
العقد يتبعه بمعنى انه يتعلق به العقد وينعقد وهذا الوجه ايضا تفصيل يذكره بعد هذا وثالثها
ان العقد تابع للعقد بمعنى ان العقد يبتنى يحتاج الى موجب وقابل وعوض ومعوض وبعد
حصول هذه الاركان لكل عقد اثر خاص من تمليك او نحوه والاثار كيفيات واعتبارات
من فورية وتراخ وكونه مع وجوب وتنجيز وتعليق واطلاق وتقييد واتصال وانفصال و
ولوازم وهو في هذه الامور كلها تابعة للقصد بمعنى انه لا يقع ما لم يقصد وما هو المقصود يقع
ما الثاني في بيان الدليل والبحث هنا في مقامات ثلث احدها ان العقد تابع للقصد بمعنى
انه شرط في صحته بل وفيما هيته بمعنى ان ما لا قصد فيه ليس بعقد والمراد من القصد هنا ارادة
اللفظ والمعنى فالقصد الذي لم يقصد لفظه كما في النائم والساهي والغالط وهو من يريد
لفظا فيذكر غيره كما لو اراد كلمة بعت فقال وهبت غلطا او قال وهبت عن غير قصد وكذا الغافل وهو
الذي يصدر منه اللفظ من دون التفات والسكران الذي يتكلم بلا قصد الى الالفاظ
بل يصدر منه للعادة من دون شعور وارادة للخصوصية وكذا العقد الذي لم يقصد معناه
كما في الهازل فانه قاصد لذكر لفظ بعت مثلا لكنه غير قاصد لموضوع معنى هذا اللفظ
ويرجع هذا الى عدم ارادة الانشاء او ارادة الانشاء الذي لا يترتب عليه المنشاء وبالجملة
غير قاصد لموضوع السبب فاسد بل ليس بعقد وهذه قاعدة كلية سارية في العقود والايقاعات
كافة والوجه في ذلك امران احدهما اجماع الاصحاب على عدم ترتب الاثار على الخالي عن القصد
هو صريح كلامهم في طي ابواب الفقه بحيث لا يشك فيه شكك وثانيهما ان مقتضى الاصل الاولي
عدم ترتب الاثار المجعولة لهذه الاسباب بها الا بدليل ومن المعلوم ان احكام العقود والايقاعات
واثارها كلها مخالفة للاصل فلا بد في ترتب هذه الاثار من الاستناد الى حجة شرعية ودليل الادلة
الموجود عموما او خصوصا ولا يخفى ان ادلة العقود والمعاملة كما ذكرناه في اصالة الصحة واللزوم
قد اعتبر فيها لفظ العقد والشرط ونحو ذلك ولا ريب ان العقد معناه العهد والربط ومع الانفصال
لا يعد عهدا ولا يعد ربطا لا لغة ولا عرفا وكذا الكلام في لفظ الشرط واما الادلة الخاصة فقد اعتبر

اعتبر فيها لفظ البيع والاجارة والنكاح والطلاق والاقرار والعتق ونحو ذلك ولا ريب
ان كل ذلك ينصرف الى ما هو المقصود واللفظ الخالي عن القصد لا يسمى بهذه الاسامي قطعا فاذا
لم يشمله الادلة عموما وخصوصا فيبقى تحت الاصل الاولي ولا يترتب عليه الثمرة وهو المراد
ويمكن ان يتمسك في هذا المقام بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات فان ظاهره
ان ماهية العمل من دون نية غير متحققة فاما ان يحمل على معناه الحقيقي الظاهر فيكون الاعمال
متحقق بغير قصد خارجة عن العموم واما ان يحمل على نفي الصحة لانه اقرب المجازات فيكون المراد عدم
الصحة الا بالنية ولا ريب ان عموم الاعمال انما يشمل العقود والايقاعات ايضا فيدل على اعتبار
نعم بد من القصد وهو المدعى وحملها على نفي الكمال او رميهما بالاجمال كما صدر عن بعضهم
لا وجه له اذ الاول بعيد عن الحقيقة والثاني فرع تعذر الحقيقة وعدم وجود المجاز الاقرب
وهنا ليس كذلك فان قلت ان المتبادر من النية المطلقة في الروايات ليس القصد بل الظاهر منها
قصد التقرب ولذلك تمسك الفقهاء بها في اشتراط قصد التقرب في العبادات ولا يمكن
الاجماع لظهورها لارادة قصد التقرب وليس الكلام في العبادات في اشتراط القصد المطلق
اذ هو مما لا ينفك عن الفاعل المختار كما نصوا عليه وقد مر ذلك في عناوين العبادات
فاذن لا دلالة في هذه الروايات على ما ذكرته قلت يمكن ان يقال ان النية بمعنى القصد وتخصيصه
بقصد التقرب لا دليل عليه وثبوت الحقيقة الشرعية لم بل معلوم العدم فالاستدلال هنا في محله
نعم يرد الاشكال في الاستدلال بها على نية العبادات ولنا عن بصدده وثانيا يمكن ان يقال ان المراد
من النية هنا قصد جهة ذلك العمل وبعبارة اخرى ان القصد وان كان معنى النية لكن بقرينة
ذكر العمل بل الاعمال المفيد للعموم في خبر يفهم ان المراد بالنية قصد غاية العمل والجهة
المقصودة منه فيصير المعنى لا عمل الا بنية اي لا يكون عملا صحيحا الا بنية ما هو المقصود منه او جعل لاجله
فيدل على ان صحة كل عمل مشروط بقصد غاية المجعولة شرعا او عقلا او عادة وعلى هذا فلا
بد في العبادة من قصد التقرب اذ الغاية التي شرعت لها العبادات هو التقرب اما بان نعلم
ذلك او نشك في الغاية والمتيقن هو التقرب اللازم للطلب كما ستاه في بحث كون الامر تعبديا
في المعاملة لا بد من قصد النقل او الفك او نحو ذلك من الاثار والغايات التي شرعت المعاملة
لاجلها فليس المراد من النية خصوص قصد التقرب ولا مطلق القصد من العمل خصوص العبادة

بل الظاهر من العمل الاعم ومن النية قصد الجهة المقصودة من العلة القائمة فيكون نفس الاثر مرادة من
العمل شرطا في ترتب ذلك الاثر شرعا وهو كان في اثبات المدعى ثم فانه من مطارح الانظار فاعتبار
القصد في المعاملات بهذا المعنى مما لا شبهة فيه نعم يقع الكلام في ان هذا القصد هل يعتبر في الايقاع
يعتبر في الموقع حال الايقاع في ذلك واضح وفي العقد يعتبر في حال التكلم كل من الموجب والقابل
بما هو من جانبه ولكن هل يعتبر بقاء هذا القصد من الشروع بهذا المعنى اللفظ والمعنى في كل
من المتعاقدين في كل من الايجابين بحيث لو قال البايع بعت قاصدا فصل او نحوه ثم انتفى القصد وقد
اخر نحو القابل قبلت لم يصح او لا بل المعتبر كون كل منهما قاصدا فيما هو من جانبه منهما والاقوى
اعتبار القصد مطلقا لما ذكرنا من الادلة فان المتبادر من ادلة العقود انما هو ما كان المتعاقدان
قاصدان في مجموع الايجاب والقبول مضافا الى ان العقد هو المركب من الايجاب والقبول
فلا بد من كونهما قاصدين في المجموع حتى يكون العقد منهما مع القصد والتوزيع بكون احدهما
قاصدا في الايجاب والاخر في القبول او كليهما قاصدا في احدهما والاخر [illegible] قاصدا في احدهما
خلاف الظاهر من النصوص والفتاوى ويتوجه اشكال وهو ان ظاهر ما ذكرناه اعتبار قصد اللفظ
المعنى الخ ولذلك اخرجنا الهازل فيشكل الامر في صحة عقد المكره مع ان الاصحاب في باب العقود
اطبقوا على صحة عقد المكره لو لحقه الرضا وان لم يقبلوا بعض الايقاعات من المكره وان صح ذلك
بناء منهم على ان الايقاع لا يكون موقوفا على امر متأخر كما هو محقق في باب التعليق انتهى ولا ريب
ان المكره كالهازل قاصد اللفظ دون المعنى فكيف يصح عقد المكره بلحوق الرضا ولا يصح عقد الهازل
وان صح بعد ذلك واجاز وهذا الاشكال مما ذكره شيخنا الشهيد الثاني ره في [illegible] ولم يتخلص عنه
ولكن الاشكال غير وارد والجواب عنه [illegible] الامر لما كان محتاجا الى بيان معنى الاكراه وتحقيق
ان المكره قاصد اللفظ والمعنى معا لكنه فاقد للرضا وهو غير قصد المعنى بخلاف الهازل فانه
غير قاصد للمعنى [illegible] الى مسالة الاكراه والاختيار الاتي في الشرايط العامة ان شاء الله وبالجملة القصد
للفظ والمعنى شرط في صحة العقود بالمعنى الاعم بل في تحققه وهذا احد وجهي قولهم العقود تابعة
للقصود وثانيهما ان العقد تابع للقصد في اركانه ولوازمه واحكامه بمعنى انه ما لم يقصد
منها لم يقع كما ان الاصل العقد لا يتحقق الا بقصد الايجاب والقبول ومعناهما كذلك لا يصح الا
بقصد متعلقه من العوض والمعوض والموجب والقابل بمعنى انه لا بد في العقد من قصد البيع [illegible]

والثمن في البيع والزوجين في النكاح ونظاير ذلك ومن قصد الخاطب الخطاب فلا يمكن قصده
بيع مطلق بعوض مطلق وان تعين بعد ذلك وكذا لا يصح لو قال بعت ولم يقصد مخاطبا معينا هو
القابل وان قال بعد ذلك اياه قبلت كما لا يصح لو لم يقصد القابل بقوله ذلك الايجاب الخاص
من الرجل المعين فلو سمع قابلا يقول بعت فقال قبلت لم يصح وان صادف الواقع وبقي العقد
له اركان وهي المتعاقدان والعوضان وقد لا يكون عوض فيتكون بعبارة اخرى كما هو صريح [illegible]
ذلك العقد ومفهوم بمعنى عدم تحقق الايجاب والقبول وهو داخل في قصد المعنى والغاية الذي في
المقام الاول وان كان من الاحكام اللاحقة شرعا كالنفقة الزوجية ونحو ذلك ففيه الكلام
والوجه اعتبار القصد بهذا المعنى بمعنى انتفاء الصحة بدونه مما مر من الوجوه السابقة من
الاجماع والاصل الاولي وعدم انصراف ادلة الصحة في عقد او ايقاع عاما او خاصا على العقد
بدون تعيين الاركان فيبقى تحت اصالة الفساد بل يمكن ان يدعى في بعض صور المسألة عدم صدق
العقلية والتعهد اصلا والاخبار الدالة على عدم وقوع شيء الا بالقصد بالتقريب الذي
ذكرنا فانك لو لم تقصد من قولك بعت شيئا معينا هو زيد مثلا ولا فرسا معينا بعينه
كليا او جزئيا ولا ثمنا معينا من درهم او دينار او غيرهما فلا ينفع بعد ذلك ان تعين لانه شيء
لم تقصد فلا يتحقق بمقتضى الاخبار فان قلت انا لا اقول انه يقع بلا قصد بل اقول انه يقع
بعد القصد وان لم يعين عند القصد فلا يكون بلا قصد قلت ان وقوع هذه الاثار العقد
والقصد انما هو للعقد بمعنى انه السبب في حصول الملك بهذا المال مثلا لهذا المشتري ومن الغرض
ان هذا لم يكن مقصودا في ذلك السبب بمجرد القصد العاري عن السبب فيه هل فلا وجه
لحصوله فيه مضافا الى ان متعلقات العقود انما هي محال الاثار بمعنى انها مورد للملك
والطلاق والنكاح والعتق ونحو ذلك ولا ريب ان هذه الامور تحتاج الى محال مقررة في نفس
الامر على طريق الكلية او العينية وان كان مما لا يتقوم الا بالشخص كالعتق والطلاق والنكاح
على احد الوجهين وهو الاصح فلا بد من تعيين الشخص حتى يتحقق الاثر فالمبهم بين هذه
الحال في نظر المتعاقدين بحيث يكون قابلا للورود والاثار المطلوبة عليهما لا يتحقق الاثر
محل فيلزم من ذلك تخلف الاثر عن المؤثر ليس الفساد الا ذلك ويتعين الحمل بعد فساد
المؤثر غير مجد وكذا الكلام في المتعاقدين اللذان يعقدان ويتباعدا او [illegible]

من احدهما الايجاب بدون تعقيب الآخر لم يتحقق هنا ربط من هذا الجانب ولا عهد مع احد وتعيين
احد بعد القصد ولا يجعل العهد السابق له وذلك واضح جدا وفي كلامنا السابق في خصوص التعلق
افادات تنبه عليها بعد تامل غامض وتبين انه تحقيقا عن طبيعة ماهرة في الفن وبه يندفع في العقود
الاشكالات المركوزة في اذهان القاصرين نحو جواز بيع الكلي وعدم جواز نكاح احد وطلاق كما هو
الاصح ونظائر ذلك والسر هذا من جهة عدم اشتراط فصل المتعلق بل الحق ان فصل الاركان لازم
في العقود كانه وانما البحث في ان متعلق كل عقد اي شيء حتى تعرف ما هو لازم القصد وتعيين
واي سبب بعدم تعلق النكاح بالكلي دون البيع وهذا كلام يستحق الالتفات في ضبط متعلقات العقود
وثانيهما ان العقد تابع للقصد في سائر الاحكام بمعنى انها لا تترتب الا مع كونها مقصودة فمن لم
يقصد النفقة في النكاح لا نفقة عليه ومن لم يقصد ضمان الدرك في البيع فلا ضمان عليه ومن
لم يقصد خيار المجلس او التفرق او خيار الحيوان او توابع المبيع كثياب الجارية ومفتاح
الدار او المهر في معوضة البضع او لحوق الولد او عدم جواز جمع الاختين او نكاح خامسة
او نظائر ذلك من الاحكام الغير المتناهية اللاحقة للعقود بعد تحقق اركانها وصحتها ذا لا تعلق
في هذه الاحكام بالنسبة اليه وتبعية العقد للقصد بهذا المعنى لم يقم دليل على اعتباره بل قام
احدهما الاجماع القطعي من الاصحاب على عدم اعتبار القصد في ذلك كله كما لا يخفى على من
راجع كلامهم فان قلت كيف يدعى الاجماع على ذلك مع ان قولهم العقود تابعة للقصود دعوى عام
ومطلق شامل لمثل المقام قلت ليس كذلك بل معنى كلامهم ان العقد تابع للقصد بمعنى ان النكاح
والبيع لا يصح الا بقصد اللفظ والمعنى والاركان على ما قررناه اذ لفظ العقد اسم لمجموع الايجاب
والقبول المتقوم بهذه الاركان والآثار اللازمة له ما هو المقصد منه الداخل في معنى الايجاب
كما قررناه واما الاحكام اللاحقة للعقد بعد تحققه وفرض صحته فهي ليست داخلة تحت اسم
العقد ولا مفهومه لتحققه ولا وجه لكونها تابعة للقصد فهذه العبارة منهم دالة على
اعتبار القصد في ماهية العقد واركانه دون احكامه وثانيهما قيام السيرة القطعية من المسلمين
قديما وحديثا على عدم قصد الاحكام في العقود والايقاعات بل هي غير مقصودة لا يكاد يطلع عليها
فقيه فضلا عن عامي فكيف يمكن القول بعدم هذه الاحكام مع عدم القصد وثالثهما اطلاق
ما دل على ترتب هذه الاحكام لهذه العقود من دون تقييد بالعلم والقصد ولا ريب ان اسم العقد

العقد واسم البيع والطلاق والعتق ونحو ذلك يتحقق بقصد الاركان فاللازم شمول الادلة
الدالة على ترتب الاحكام على هذه القاعدة المطلقة فانما هو من قصور الفهم وقلة التدبر فانه لا
ربط لها بمسألة الاحكام واللوازم وثالثها ان يكون العقد تابعا للقصد بمعنى ان يكون كل
ما قصد من العقد ينبغي تاثير العقد فيه وهذا لو اتفق في الاركان من العوضين او الايجابين او
المتعاقدين فلا شبهة فيه فان كل ما تعلق فيه القصد فهو مورد العقد وما عداه ويلزم التأثير
مع اجتماع سائر الشرائط واما لو تعلق بها تعلق بامور خارجية فان كان مضمونها يترتب على العقد
حكم شرعي من الآثار واللوازم الخارجية كما قلنا فلا بحث في صحته وحصوله لكن من حيث اصل الشرع
لا من حيث هذا القصد بمعنى انه لو لم يكن قاصدا له ايضا لكان ذلك كذلك وليس العقد فيه تابعا
للقصد بل بالعكس وان كان مما لا يترتب على العقد لو خلي ونفسه فهل يتغير العقد بمعنى انه يؤثر فيه باعتبار
هذا القصد او لا يؤثر فيه احدهما ان يقصد عدم ترتب ما يترتب لو خلي ونفسه كقصد عدم النفقة
في النكاح الدائم او عدم التغير في محلها او نظائر ذلك وبعبارة اخرى انه يقصد في الحاصل او
في الايقاع عدم ترتب بعض الاحكام الشرعية التي لو لم يقصد عدم ترتبه جزما وثانيهما ان يقصد ترتب
ما لا يترتب لو خلي بالاصل كقصد النفقة والارث في المنقطع وقصد خيار الفسخ في النكاح بغير الاسباب
المعهودة وقصد الخدمة في الفروج وقصد الخروج من الاصل في الوصية ونظائر ذلك وكل من القسمين
قد يكون مع لفظ دال على ذلك القصد بمعنى اعتبار هذا القصد لكن يجعل شرطا في ضمن العقد وقد
يكون من دون لفظ واقع في ضمن العقد بل مع المقاولة قبل العقد وبناء المتعاقدين على ذلك وقد يكون
بالمقاولة بعد العقد مع وجود القصد حال العقد وقد يكون مجرد قصد وتواطؤ بحيث يعلم احدهما
بان الآخر قاصد ذلك وقد يكون مجرد قصد من دون علم من الآخر به ولا تواطؤ عليه وهذه صور ولا
يخفى على الفطن العارف ان صورة جعله شرطا في ضمن العقد او قبله او بعده وصورتي العلم والتواطي
كلها داخلة في باب الشروط التي يبحث عنها في اللواحق وبين هنالك اعتبار اللفظ والعقد والمقارنة
او التقدم او العدم وكفاية مجرد التواطي وعدمه وتمام الكلام في ضبط الشروط الضمنية وما يلحقها
ملحقها وما ينوي المتكلم من مسئلة التعبير بعبارة العقد القصد وان كان من فروعها الكثيرة في الحقيقة
لو قلنا بعقد هذه الاقسام شرطا يصير في الحقيقة داخلا في الاركان لانه في حكم العوضين وكالجزء
منهما فلا بد من تنقيح ما هو الصحيح منه والفاسد فما صح منه تقييد العقد وما فسد لا يحل

الاثر وفساد الشرط يفسد به العقد فانه مستلزم لتعلق العقد به لا يصح تعلقه به ومع فوات الشرط
كفوات الاركان وانما البحث في مجرد كون احد هذه الامور مقصود العاقد من دون شرطيته ونحوها
فهل يكون هذا القصد ملغى ولا يترتب عليه تاثير في العقد ولا يتقيد به فما ينبغي ان يترتب فهو مترتب وان
قصد عدمه وما لا يترتب لا يترتب وان قصد وجوده ام لا بل يتبع العقد القصد لا يخفى انه يقع
ما قصد لا محالة لانه مخالف للاجماع بل يخفى انه ان شاء القصد في الوجود والعدم شيئا
لم يمنع منه الشرع ولم يخالف اللاتي ولا يلزم منه محذور بوجه صح العقد فيكون هذا تاثيرا
ثانويا للعقد باعتبار انضمام هذا القصد وان لم يصادف ذلك بل اتفق قصد ما دل الدليل
على خلافه بحيث لم يبق للمكلف تسلط فهو يبطل القصد فيبطل العقد بتبعيته وبعبارة اخرى هل مجرد
القصد من دون تواطؤ وذكر لفظ يقوم مقام الشرط او يخصه بحيث يبطل العقد به فيصح معه ام
لا يحتمل القول بالتبعية لامور احدها عموم ما دل على نفي الضرر فانه لو لم يتحقق بالقصد سواء
كان قصد وجود ما للولاء لم يوجد او عدم الولاء لو وجد الضرر بذلك لانه قد حمل هذا
على ان يكون الامر على ما قصده ولم يقدم على ما سوى ذلك فالزامه بالحكم الذي قصد خلافه
اضرار من دون سبب وثانيها انه وان لم يذكر ما قصده في ضمن العقد لم يتعلق الحكم عليه لكن
بنى على ذلك وفعل الفعل على انه لو لم يكن كذلك لم يفعل فمن قصد عدم النفقة من النكاح
قصد كون الزوجة خادمة وهو خال الذهن عن انه لا يقع على ما قصده بمعنى انه لا يعلم بطلان
قصده يرجع الامر فيه الى انه لو لم يكن كذا لم يقصد فيصير ذلك من خصوصيات الاركان وكيفيتها
فيجري قاعدة التبعية وثالثها ان عموم ما دل على لزوم الشرط شامل لذلك فانه في حقيقة يجعل
الى شرط ضمني وان لم يلحظ بعنوان التعليق الربط والجواز لا ثمرة لهذا الفضل لان ادلة
الشروط انما يراد بها ما هو الالتزام المعهود بين المتعاقدين لو قلنا بان الشرط بنفسه لازم كما
احد الوجهين ولو قلنا بان لزوم الشرط انما هو بدخوله في العقد وانحلاله الى الكيفية وصيرورته
كالجزء من الاركان فيدخل في الوفاء بالعقد فلا ريب ان هذا القسم لم يذكر في العقد ولم
يكن من كيفياته وليس مجرد تخيل وقوع شيء او انتفائه قيدا في المعاملة اذ مجرد كونه داعيا
لو لم يكن كذلك باعتقاده لم يفعل لا يصير قيدا حتى يكون داخلا في الكيفية بل هو خطأ في اعتقاد
الفاسد واما كون ذلك اضرارا عليه فمدفوع بانه ضرار منه عليه بنفسه لانه لم يثبت الا بفعله لا بفعل

الغير مقصرا في فهم الاحكام الشرعية ان لم يوجب زيادة الحرج والتكليف عليه فلا ينبغي ما هو
لازم للطبيعة ما تخلف من الاحكام وهذا وجه واضح والا لزم عدم ترتب الضمان ونظائر
ذلك على من جعل اسبابها باعتقاد عدم الترتب فلا بد ان يرجع الى ان الاطلاق في ما دل على ترتب ما
يترتب وعدم ترتب ما لا يترتب شامل لصورة ما قصده او لم يقصده او قصد خلافه وليس في
الادلة ما يعارضه اذ ليس هذا داخلا تحت دليل الشرط ولا دليل الضرر ولا دليل العقد نعم قد يتوهم
انه يدل على ذلك عموم قوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى فان ظاهره ان المراد اذا نوى شيئا يتفق ويحصل
والفرض ان العاقد قاصد مثلا عدم الخيار للمجلس او قاصد عدم نفقة الزوجة او نحو ذلك فينبغي
ان يحصل له ذلك بمقتضى العموم وخروج بعض الاشياء عن تحت العام بالدليل لا يقتضي نفي الحكم
في الباقي فلا وجه لاسقاط هذا القصد بالمرة والحكم بالعدم ولكن نقول ان هذه الرواية
تعارض ما دل على عدم ترتب هذه الاحكام وجودا وعدما على العقود سواء نوى او لم ينو والعموم
من وجه وذلك واضح والترجيح مع الادلة النافية لكثرتها وقوتها وفتوى الاصحاب بها وكون
خارج هذه الرواية اكثر من داخلها واضرابها الى غير العموم المدعى منها ولو فرض عدم الترجيح
فالمرجع الاصل والاصل عدم تاثير هذا القصد مضافا الى ان استقراء الفقه القطعي قد دل على
عدم العبرة بمجرد النية من دون قيام لفظ او فعل دال عليه والفرض هنا عدم اذ العقد لا يدل عليه
وليس في المقام غيره فيتضح جدا ومن هنا علم انه لو تحقق المقاولة بعد العقد لم ينفع في ذلك
اذ العقد مضى على اطلاقه واما الا على القول بان الشرط بنفسه لازم لا حاجة الى كونه في ضمن
عقد وكذا ما كان فيه المقاولة قبل العقد فان القول السابق لا يلزم بنفسه ولا يقيد العقد
اللاحق لاحتمال الرجوع ومع العلم بالبقاء يرجع الى مجرد القصد الخالي عن الامارة ولا اثر
من جهة العقدية لو لم يلزم من جهة الشرطية مستقلا او اسوء حالا منهما صورة العلم بالقصد
ومجرد التواطؤ من دون مقاولة قبل العقد ولا بعده ولا في اثنائه لانه قصد صرف ومجرد العلم
بانه معتقد ذلك غير قادح فلا بد من ان يجيء في هذه الصورة البحث من جهة احتمال انه
كالمذكور في ضمن العقد فيبحث في صحته وفساده باعتبار ذلك ويجيء الكلام في كونه مفسدا
للعقد مفسدا او لا واما لو قطع النظر عن كونه شرطا فلا ريب ان مجرد هذه العقود لابتنائها
القصود لا يقتضي تاثيرها فيما تعلق القصد به وجودا او عدما ولا يقتضي توقفهما على صحته وفساده

منتقض مع انا نقول المراد من تبعية العقد للقصد كونه تابعا لما قصد منه وهذه القصود الا منفردات
الخارجية التي توهمها المتعاقدان ليست قصدا متعلقا بالعقد بمعنى ان القائل بعت معتقدا عدم
ضمان المبيع عليه قبل قبضه او قوله اشتريت معتقدا عدم ثبوت الشفعة لا يقصد من قوله بعت
عدم الضمان ولا من قوله اشتريت ان لا يكون شفعة بل يقصد من العقد معناه المتعارف ويجهل
ان الحكم غير ذلك وهذا ليس قصدا متعلقا بالعقد حتى يتبع وان كان لو اعتقد خلافه لم يفعل
نعم لا يجري هذا الكلام في صورة المقاولة قبل العقد وفي اثنائه فانها يرجعان الى الشرط يعني
كونهما قاصدين للعقد على هذا النحو فينبغي التقييد والكلام فيه من حيث كونه مقيدا للعقد
قد عرفت وسيتضح حكمه في باب الشرط فتلخص من ذلك ان قصد الاحكام واللوازم المترتبة على
العقد غير لازم وعدم قصدها غير مضر وقصد عدم ترتبها عليه وترتبها لا يترتب عليه نافع
ولا مضر وانما اللازم قصد اللفظ والمعنى المقصود مع كيفياته من تنجيز او تعليق اطلاق او تقييد اتصال
او انفصال فورية وتراخ لازم او جائز على كيفياتها المقررة وقصد الاركان من المتعاقدين
والعوضين وما يقوم مقامهما على حسب اختلاف العقود والايقاعات نعم يبقى هنا كلام وهو ان
احدهما انه متى ما لزم قصد الكيفيات المقصودة حتى يقع على نحوها لابد من ذكر ما يدل عليها
ايضا اذ قد عرفت ان القصد الخالي عن الامارة لا عبرة به وتحققه في شرائط العقود اثر اما
لو قصد واحدا من الكيفيات ولم يات بما يدل عليه كما لو قصد التنزل والجواز ولم يات بلفظ
او عكس ذلك فاتى بلفظ دال على التنزل وقصد اللزوم فهل القاعدة في هذا المقام البطلان
لعدم الدال في الاول وعدم القصد في الثاني او كل منهما شرطان والصحيح منهما الاكتفاء باحد
الامرين في اصل الكيفية بخلاف الاركان [?] لخارجية تبعية اللفظ في المقامين او تبعية القصد
في المقامين وجوه اقويها ان القصد العاري عن اللفظ لا عبرة به فان كان قاصدا للنوع و قاصدا
لوقوعه جائزا من هذا اللفظ مع انه بظاهره مفيد للزوم فيلحق حكما للفظ ولا عبرة بما
كان وما يعتبر من القصد الى اصل المعاملة فقد حصل واما اللفظ العاري عن القصد فقط
ملغى لا اثر له وليس الا كقوله وهبت وهو قاصد للبيع اذ اللفظ المعتبر ما اتى المقصد لاشتمال [?]
فتدبر ثانيهما ان مقتضى شرطية قصد الاركان وقصد الغاية اذ لا حكم بالصحة الا مع العلم بحصول
القصد اذ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فنقول ان العاقل لو اقر انه كان قاصدا

قاصدا لما ذكر وعقده يثبت بذلك لان القصد شيء لا يعلم الا من قبله وسيجيء في المتشابهات الوجه
فيه وان كان ذلك نافعا بالنسبة اليه اذ ليس بقوله من حيث الاقرار به بل من حيث انحصار الطريق
ولو انكر بعضها انه ذكر في اللفظ شيئا او قال لم اكن قاصدا معناه بل قاصدا شيئا اخر او لم اكن قاصدا بالمرة
فهل يحكم هنا بالفساد لاصالة عدم قصد هذا المراد ولانه شيء لا يعلم الا من قبله فيقبل قوله فيه فلان
الشك في حصول الشرط يوجب الشك في المشروط فيرجع الى الفساد او يحكم بالصحة ولا يقبل انكار
القصد لان الظاهر من الرجل انه اقدم على المعاملة قاصدا لمعناها فانكاره بعد ذلك غير مسموع وقبول
قوله فرع الشك في المقام ويحمل [?] بظاهر حكم في وجود القصد كما لو اقر بالقصد ثم انكره و اصالة
عدم القصد ممنوع وسيتقدم هذا الظاهر عليه كما يأتي في حجية السلم مضافا الى الاجماع على ان الاصل
ظواهر الالفاظ حجة كما تخبر عن المقصود ويستدل بها عليه ولا يسمع بعد ذلك انكار القصد الا مع قيام
دليل يدل عليه وهو المتبع قد ذكر بعض الفقهاء منهم المحقق الثاني انه لو وقع المشتري
عين مال الغير ثمنا من مبيع الشراء وقصد لنفسه او دفع البائع عين مبيع لغيره وقصد البيع وتملك
الثمن لنفسه او عكس بان دفع عين مال نفسه واشترى لغيره مبيعا فانه تصح المعاوضة على الكل بالعوض
دون ذلك الغير المقصود فان كان المالك مباشرا فيبطل العقد وان كان المباشر غيره فبالاجازة
ومقتضى هذا الكلام عدم تبعية العقد للقصد حتى في الاركان وذلك خلاف ما قربنا من ان
ربما لو دفع دينارا هو عين مال المشتري لغيره ثوبا فانه يصير الثوب ملكا له لا لغيره مع انه قصد
ان يكون الثوب لغيره وكذا لو دفع الغاصب المغصوب على ان يشتري شيئا لنفسه فيبطل البيع لمالك
المغصوب مع اجازته لا للغاصب فعلل المحقق الثاني بان قاعدة المعاوضة انتقال كل من العوضين
الى مالك العوض الاخر لا الى غيره والا لخرج عن كونه معاوضة فح تنقلب الاسباب تبعية العقود
للقصود فيقتضي ان يقع الملك لمن قصد في ضمن العقد لا سيما ركن الملحوظ او معتبرا … ولا
وجه لما ثبت في العقد فيما اذ لوحظنا … المال انه لا يكون المال لغيره بالبديهة والقاعدة التي
اشار اليها المحقق الثاني من اقتضاء المعاوضة انتقال كل عوض الى من انتقل منه العوض الاخر
يقتضي كون الملك لمالك العوض دون ما قصده فيشتبه هنا والمخرج الظاهر ان الفوات شرط
القصد بالنسبة الى المالك وفوات وجود العوض بالنسبة الى المقصود فالحكم بالصحة ووقوعه
للمالك لا وجه له لا يقال ان صحة المعاملة للمالك انما هو بسبب الظاهر وعدم سماع دعوى

كونه قاصدا للتمحض كما ذكرنا سابقا لانا نقول ليس الكلام في صورة التشريع بل المراد بيان حكم
الواقعة بمقتضى الاصل ان المالك اذا دفع هذا المال واشترى لزيد متاع البايع بهذا الوجه فهل
الملك صار للمالك او لزيد كما هو كلام المحقق الثاني انه للمالك سيما ان الغرض ينعكس في بيع الغاصب
وشرائه فان الثمن او المثمن يعد مالا مملوكا لغيره فانه وان قصد كون العوض الاخر له لا يترتب
عليه الاثر بل يصير لمالك العوض مع اجازته لقاعدة المعاوضة وبالجملة ليس مسئلتنا هذه
من باب الحكم الظاهري كما ذكره فيما لو ادعى المشتري انى كنت اشتريته لزيد فلم يرض لا يسمع
منه لو ادعى الوكالة في الشراء فانكره الموكل فان البيع يصير له ويستحق البايع الثمن ظاهرا
والحاصل كلاهما فيهما انتقال المقصود في التمليك مع مالك العوض وكان هذا مع علم من المتعاقدين
نفى كلام المحقق الثاني على صحة وقوع المعاملة لمالك العوض بلا اجازة او معها كما في بيع الغاصب
ونحوه لقاعدة ذكرها ومقتضى القصد وقوعه للمقصود دون غيره ومع التعارض فينبغي البطلان او تخلف
احدى الشرطين في كل منهما فانما يعني الحكم بالصحة والتخلص من هذا الاشكال باحد وجوه احدها
ان يقال قاعدة التبعية للاصل انما هي من باب الظواهر التي يمكن الخروج عنها بدليل كما في النكاح
او شرطا فاسدين فان النكاح يصح والمهر والشرط يفسدان في بعض المقامات فنقول هنا انه ظ
اتفاقهم على صحة بيع الغاصب وشرائه الا من يرى بطلان الفضولي بناء على عدم اعتبار القصد هنا
ونظيره من دفع مبيعا ليكون الثمن لغيره او دفع ثمنا ليكون المبيع لغيره اذ الفارق في منعقد لكيهما ان يقع
ليس كلامهم في صحة الغاصب بيع وشرائه فالو كان مقصوده انتقال العوض الاخر في اليه
بل في مقام يكون مقصوده انتقال العين اليه حتى يتصرف فيه وينتفع به وبيعها لاخذ بايع حتى
العين لا يريد بالمعاملة ان يكون الثمن لمالك العين الاثر لا يمكن ذلك بل غرضه ان يبيع ويأخذ الثمن
بالبيع وينتفع به وان كان في الواقع يكون لمالك العين ان اجاز والمشتري ان لم يجز وكل دافع
المبيع او الثمن من نفسه حتى يكون الثمن لزيد والثمن له لا يريد بذلك الانتقال الذي بالمعاملة بل هو
الداعي الى هذه المعاملة بمعنى انه يشتهي ويريد ان يملك بمعطيه اياه فليس قصده تملك العين من جهة
المعاملة بل امر اخر وبالجملة نقول ان هذا القصد ليس مما يصح في المعاملة امضاه لما ينبغي ان يقع عليه
وانما المنافي مقصود خارجي لا عبرة بها في العقد مع تحقق اركانه فالثاني ان يقال ان العقد المدعى
بنفس العقد ما كان لمدلول لفظ العقد من شرط او نحوه دون القصد الخالي عن اللفظ ولا ريب انه قصد

هذا الغاصب كون العوض له لم يذكر في العقد وكذا قصد الدافع كون العوض للغير لم يذكر في اللفظ
بل انما هو مجرد قصد من دون دال فلا عبرة بهذا القصد فان قلت لو لم يذكر في العقد ما يدل عليه فان قول
الغاصب اشتريت وقول البايع له بعتك يدل على ان الانتقال اليه وهو المفهوم من اللفظ فاذا وقع خلافه
لزم منافات القصد قلت لا نم انه وقع حمل الخطاب هو الغاصب يدل على قصد الانتقال اليه فان الوكيل
في الخطاب يقول بعتك مع الانتقال الى الموكل ولذلك جوزوا في باب النكاح بلزوم تسمية الزوجين ولا
في الخطاب الوكيل بالخطاب بخلاف الوكيل في البيع وبالجملة كون في العقد ما لا يدل على كونه مقصودا
من الانتقال لاحتمال الفضولية والغاصبية والوكيلية ونحو ذلك فان قلت فلا نعم كلامك انه يقول
بالبطلان لو قال الغاصب بعتك على ان يكون الثمن لي او قال دافع المبيع من الرجل على ان يكون
الثمن منتقلا الى زيد قلت نعم نقول بالبطلان حيث قصد ما هو خلاف قاعدة المعاوضة ونص عليه
في ضمن العقد لانه كالشرط الفاسد بل هو من افراده وليس في كلام المحقق الثاني ونحوه اشتمال هذه
الصورة فتدبر وثالثها ان نجيب عن الغاصب باحد الطرق السابقة واما في دافع مال الغير ثمنا او مثمنا
فنمنع عدم وقوع العوض للمقصود كما زعمه المحقق الثاني بل نقول انه ينتقل العوض الاخر الى من قصد له المالك
دون من ملك العوض المقابل فلا ينافي ما ذكرناه من قاعدة التبعية للقصد ولا قاعدة المعاوضة لانا
نلتزم بهما في كلاهما ويمكن التفصي عنهما بان مقامنا غير مناف لهما فان قصد المالك دفع الثمن على ان يكون
المبيع لزيد يحتمل الحمل على امرين اما على كون هذا الثمن قرضا يملكه زيد والمقصود بالنسبة اليه ملكه بما
غاية ان يكون المالك موجبا قابلا عن طرفه ويحمل قوله اشتريت هذا المال قرضا لزيد الى قوله
اقرضت او وهبت هذا المال لزيد فصار ملكا لزيد وقبلت من جانبه ثم اشتريت بوزنه الثاني من
باب العقد الضمني نظير قولهم اعتق عبدك عني ونظائر ذلك وان كان يخالف القاعدة مخالفة
وخامسها ان نقول ان عقود المعاوضة ليس الركن فيها الا العوضان والايجاب والقبول والتعاقد والمراد
بالمتعاقدين من صدر منه الايجاب والقبول سواء كانا مالكين ام وكيلين او وليين او فضوليين
او غاصبين او ملتقطين والمعتبر قصدهما بالعقدية والتخاطب مع قصد المعاوضة بالعوضين المعهود
في كل باب بسبب الايجابين واما ان هذه المعاوضة لمن بمعنى ان مالك هذه المعاوضة العوض
من هو فان الانتقال الحقيقي يتحقق فليس من اركان المعاوضة وبعبارة اخرى المراد بالمتعاقدين
من صدر منه الايجاب والقبول لا مستحق العوضين والعلم بمستحق العوضين غير شرط فقصد حال الغفا

غير مرضي لان من انتقل اليه بعوض العوض لا يرتبط بالمعاوضة بل المواطئ على المتعاقدين والايجابين
هكذا ينبغي ان يحقق الكلام المقام من جملة القواعد المتداولة تقطيع العقد ينحل الى العقود
والبحث هنا في امور الاول ان المراد من البحث هنا اعم من الايقاع فكان البيع والصلح والهبة والاجارة
والوقف والوصية والشركة والمضاربة والمساقات والمزارعة والوديعة والرهن والقرض والنكاح
ونحو ذلك ينحل الى العقود وكذا الطلاق والظهار واللعان والايلاء والابراء والعتق والشفعة
بناء على انها ايقاع والاذن في حجر ونحو ذلك ينحل الى ايقاعات على نحو ما يذكر في العقد كما يذكر وقد
كما سيفصل وان كان العقد في عباراتهم ظاهرا فيما عدا الايقاع الا ان الوجه شمول المسئلة واحد لعموم
استنباطنا على القاعدة باجماع الاصحاب لا يمكن المنع في الايقاعات بعدم دخولها تحت هذه القاعدة
فلا بد من ثانيها انه ليس المراد من انحلال العقد الى العقود تعددها عقودا مستقلة قطعا بحيث يعد من
اتى ببيع متعلق بامور او بمركب او طلاق واحد متعلق بثلث نسوة مثلا اسند [illegible] ببيع ثلث
بيوع او بطلق ثلث طلاقات لان الحكم فيه تابع للاسم والفرض من الانحلال الا ما هو انحلال في
الحكم فيكون العقد الواحد في حكم العقود المتعددة بالنظر الى الاحكام [illegible] المراد من الانحلال
الى العقود انحلاله الى عقود من جنسه كمن عقد البيع بمنزلة بيوع والطلاق بمنزلة الطلاقات وهكذا
ولا يخفى ان انحلال [illegible] الى الجنس فلا بد من اعتبار الانحلال في [illegible] فلا يمكن حل البيع الناقل للعين
الى بيع واجارة وان كانت المنافع تابعة للاعيان في الانتقال لكنه لا يخرج عن البيع المنفرد ولا
يلاحظ اعتبار الانحلال الى الجميع يمكن وقوع عقد مستقل للانتقال [illegible] البيع الى بيوع
عقدا اجزاء المبيع القابلة للانفراد بالبيع وانحلال الاجارة الى الاجارات عقدا باعتبار
الاجزاء المفروضة في العين المستاجرة القابلة للاجارة المستقلة ومن هنا علم انه لا ينحل طلاق
امرأة واحدة الى الايلاء والظهار [illegible] او نكاح امرأة واحدة الى عقود [illegible] العقد على
نكاح نصف [illegible] وكذا الطلاق وما شابهه [illegible] بطلان النكاح لو ظهر نصف الزوجة ملك الغير
لعدم امكان حل الى عقدين وكذا لو كان نصفها مملوكة للغير لم يرض بالنكاح فلا بد من حل
وثالثها ان المستند في هذه القاعدة امور الاول ظهور اجماعهم على هذا الانحلال كما يشهد به
السير في الفروع الكثيرة فانهم يبنون على التبعيض ونحوه ما يستكشف به هذه القاعدة من غير نكير
منهم كما لا يخفى على المتتبع وهو حجة والثاني الاستقراء فانا قد تتبعنا موارد العقود والايقاعات

والايقاعات فوجدنا انحلالها الى العقود غالبا باجماع او نص فكذا فيما لا دليل عليه كما انا نجد
انهم يقولون لو تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا صح البيع في الباقي وكذا لو نكح [illegible] كما
لو زوجت [illegible] وكذا في الاجارة ولو عقد على امرأتين فظهرت احدهما اختا صح في الاجنبية والحق
او ظاهرا او لاعن امرأتين فظهرت احديهما فاقدة للشرائط صح الايقاع في الاخرى وكذا لو
ابرأ [illegible] وظهر [illegible] في احدهما ونظائر ذلك في المزارعة المشتركة وغير ذلك من العقود كثيرة
فانهم لا يقولون ببطلان العقد من راسه بسبب فوات بعض اجزاء المتعلق في بعض المقامات مع علم
اجماعهم على ذلك وفي مقامات اخر دل النص عليه ويقتضي هذا الاستقراء الحاق ما عداها بها
فيما لا دليل فيه بخلافه الثالث ان في هذه الاسباب الشرعية انها اسباب للنقل والفك او نحو
ذلك في كل شيء جعله الشارع قابلا للتعلق ذلك السبب ويتحقق ذلك الاثر فيه فكل عقد او ايقاع
تعلق بمورد من الموارد فهو مؤثر في ذلك المتعلق بجميع اجزائه القابلة لتعلق ذلك السبب بها
يؤثر في مجموع المركب اذا كان كل [illegible] وان تخلف بعض هذه الاجزاء التلف او كونه فاقد الشرط
او وجود مانع فيه لا يضر بالاخر ويبقى في الاخرى لان الاسباب الشرعية كالاسباب العقلية فكلما يوجد مورد
قابل للتاثير يؤثر واذا المركب قابلا للعقد شرط او وجود مانع فلا يؤثر فيه ويصير بمنزلة العقود
المتعددة قالوا لا بد منها من بطلان بعضها بطلان غيرها فان قلت ظاهر التعلق بالامر المجموع
يمنع من الانحلال الى العقود والايقاعات قلت لا نسلم ان هذا التعلق بهذه الامور [illegible]
بمعنى ان تعلق البيع والطلاق مثلا بهذا المتعدد موقوف على صحة جزء جزء او على الاصل
عدم الارتباط [illegible] في الصيغة واحدة لهذا المجموع واجزاء صيغ متعددة للاجزاء
القابلة للانفراد يدل على عدم ارتباط بعضها ببعض وتبعيتها الاخرى لا ريب في جواز انفراد الا
بالبيع والطلاق كما هو المفروض وجمعها في صيغة واحدة لا يوجب الارتباط بل انما يؤثر
في كل الامور القابلة للانفكاك دفعة واحدة فالعرف في الاجماع والانفراد سوى [illegible]
الصيغة الواحدة [illegible] ارتباط الاجزاء بعضها ببعض ولو فرض عدم كون بعضها قابلا
للتاثير فلا تفترق الحال ايضا بين كونه منفردا او مجتمعا لانه غير قابل للسببية فلا يؤثر الرابع
ان معاوضة المجموع بالمجموع يقتضي كون الاجزاء ايضا متقابلة بمعنى ان يكون كل جزء من
من احدهما في مقابل جزء الاخر من المجموع وهذا امر في العرف واضح فتصير المعاوضة

الواحدة المتعلقة بالمجموع فيتوقع معاوضات ضمنا بل معاوضات حقيقة لو لوحظ في العرف ولانه ذلك
ترتب الاحكام الشرعية اللاحقة على العقود المتعددة عليه وهذا اتم وهو انه قد تقرر في العقود
السابق ان العقد يتبع القصد فلو سلم مقابلة الاجزاء بالاجزاء وكون الاكتساب موقوفا وتحتهما
بحسب القابل لكن قد تقيد ذلك بالقصد فلا تاثير لما لم يقصد ولا يب ان قصد مقابلة ا
المجموع بالمجموع لا يستلزم قصد مقابلة الاجزاء بالاجزاء وادعاء ان كثيرا من الناس لا يرى
مقابلة الكل بالكل فالمقصد في العقد والايقاع انما تعلق بهذا المجموع دون كل جزء فاذا فات
بعض الاجزاء بتلف ونحوه فكيف يعقل صحة الباقي مع انه غير مقصود وكلامنا في هذا المقام
بنا في قاعدة التبعية للمقصد على ظاهره فلا بد اما من التفصيل او تخريج صالح اعم الاثر فقوله
يمكن ان يقال انا لا انه تعلق القصد بالمجموع المركب بلحاظ معاوضة الكل بالكل وقصد مقابلة
الاجزاء بالاجزاء ومسالة التبعية والاستقلال لا دخل لها بما نحن فيه اذ الكلام في ان
معاوضة الاجزاء بالاجزاء مقصودة ام لا فنقول ان المقابلة الخصوصية بعد ملاحظة المالية
وكون المقصد القيمة مقصد المعاوضة كيف كانت ومعاملة في بعض الصور انه يرضى بالمجموع
ولا يرضى بالابعاض فرض نادر يحتاج الى تعلق الغرض بخصوص الهيئة دون اصل المعاملة وكذا
الكلام في الايقاع فان كلامنا اعم فان من طلق امرأتين بطلاق واحد ولم يعرف كون احدهما
قابلة للشرايط فنقول ان طلاقهما كون كل منهما مقصودا في الفرق لان المجموع المركب كل
وان كان قد يصح بنفس طلاقهما معا بحيث لا يرضى بكون احدهما مطلقة دون الاخرى لكنه
يحتاج الى قصد زايد على قصد طلاق المرأتين فتدبر وبالجملة قصد الارتباط امر شيء زايد لانه
حصوله لزوال الكلام فيما لا لم يصرح بذلك فان قلت قصد الاستغراق ايضا كل قلت نحن لا
نحتاج في تخريج بيع الاجزاء الى قصد الاستغراق بل يتحقق ذلك بقصد الاستغراق ايضا وبقصد
الارتباط او بقصد المجموع خاليا عن الامرين فان هذه المقصود لا تنافي صحة البيع وتنفيذ
الاجزاء نعم الكلام في انه عند فوات بعض الاجزاء للبعض او شرطية وجود للاخر وهو فرع
خال عن الاثر ولم يحصل الا بعد خلافه او يحصل من المتعاقدين والفرض عدم العلم به لانا قد ذكرنا
انه يحتاج الى قصد الارتباط والتعليق وهو غير متحقق نعم لو صرح بذلك وقيل بعت هذه
الدار بشرط ارتباط الاجزاء بحيث لو خرج بعضه مستحقا او تلف بحيث انفسخ البيع او ظهر بطلانه

بطلانه بعد ما خرج لو ارتضى ببيع الباقي لكان الحكم كذلك لانه شرط مستند ولا مانع من اشتراط مثل ذلك فتم
جيدا وثانيا ما ذكره من تعلق القصد بالمجموع وعدم الرضا بالتبعيض لو علم وجوده فليس قصدا من
العقد وانما هو قصد خارجي وان كان داعيا وباعثا اخرى ليس المراد من قولك بعتك المال الا
لا ارضى بالتبعيض اذ هو معنى غير هذا اللفظ ونحو ذلك نظيره اذا ابتنى المتبايعان على ان يبيع كل منهما
من الاخر وتواطيا عليه ثم احدهما باعه من صاحبه فصل الاخر ثم امتنع الاخر من البيع وهذا
لا يضر بصحة البيع الاول ولو كان قاصدا انه انما يبيع لكن لم يكن من قول بعت قاصدا اشتراط
ان يبيع منه ثالثا انه لو سلم كون ذلك هو المقصد فقد ذكرنا ان المراد بالمقصود هي المقصود المدلول عليها
بلفظ عبارة فالقصد المحض بمعنى ان اللفظ بالاصالة لا يكفي الا انه لا قصد بغير اللفظ مع ذكرنا ان
التعليق بالمجموع في اللفظ ليس الا على قصد عدم الانفكاك بل هو لو لم يكن ظاهرا في قصد كل
جزء كما قررنا فليس ظاهرا في قصد الارتباط قطعا ما لو صرح به في اللفظ دخل تحت الشرط
ملتزم بذلك حيث صرح فلا يشتمل كلامه ابدا فرض الكلام في صورة ما كان قاصدا للارتباط
بحيث لا يكون هناك قصد فيها فانه لا ريب في انحلال الى العقود بمقتضى الادلة السابقة وما
قاصدا القصد وان كان غير كلامه من جهة اخرى ثالثا فاذا تم انحلال في هذه الصورة لو تحقق المقتضي
وانتفاء المانع لزم الانحلال في غيرها بعدم القول بالفرق اذ كل من قال بالانحلال لم يفرق بين
ما كان قاصدا للعموم او لم يكن خامسا انه لا ريب ان العقد مقتض لانتقال هذا التعلق
بجميع اجزائه وليس له مانع فاذا انكشف عن عدم انتقال بعض الاجزاء للمانع يقع الشك في ان
انضمام هذه الاجزاء شرط او فقدان بعضها مانع فنقول الاصل عدم المانعية وعدم الشرط
اذ ذلك اما من جعل الشارع ابتداء ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه موجود واما الجعل
المستلزم لامضاء الشرع وهو ايضا فرع الاشتراط او دلالة ظاهر اللفظ وقد عرفت انتفاء
الثاني وفرض عدم الاول فان قلت ليس هذا شكا في الشرطية والمانعية بل الشك في اقتضاء
المقتضي بمعنى انه بعد عدم التاثير في بعض الاجزاء نشك في ان هذا العقد موثر في الانتقال
ام لا والاصل عدمه قلت لا نشك ان هذا العقد داخل في عموم اوفوا بالعقود والعقد
بل امضاء المقتضيات كلها فاذا جاء مانع من بعض المقتضيات فلا يوجب الشك في الاخر لشمول
العموم من دون معارض فلا تغفل وهنا اتم وهو انه لو انحل العقد الى عقود

ان تم

يصير في المعاوضات معناه معاوضة كل جزء بنسبته من العوض الاخر وهذا يستلزم جهالة العوض
والمعوض مع ان اغلب المعاوضات اعتبر فيها العلم في اعيانها كان او منافع فهذه القاعدة ينافيها
اشتراط العلم نعم هذا في الايقاعات كالعتق والطلاق ونحوه وفي العقود التي لا معاوضة فيها
كالهبة الخالية عن العوض والوقف والوصية ونظائر ذلك غير وارد لتعلق القصد هناك بالمجموع
وعدم صحة البعض غير مانع من الاخر ولهذا المثال عتق عبد بن عبد بن اطلاقا فاسر اسم
من امر يشبه لعدم القصد هناك بالمعين اصلا لكن في تحقق العبد بن تعلق بكل واحد منه و
احدهما لا يخلو بهما الشرط الاخر وذلك واضح ولكن في المعاوضات كالبيع والاجارة وما في حكمها
كالرهن ونحوه اذا ظهر بطلان العقد في البعض رجع المعاوضة الى البقية من الطرفين بعد
ملاحظة النسبة وذلك لم يكن معلوما عند المعاوضة والجواب بان الانحلال اذا صح في البعض
صح في الباقي لما اشرنا اليه من عدم الفارق وثانيا بان مثل هذه الجهالة غير مضر في البيع الذي
هو ادق المعاوضات فضلا عن غيره لجواز المعاوضة على الاجزاء الشائعة ثمنا ومثمنا بعد معلومية
المجموع ولا ريب ان معنى بيع الدار الا جاه عقد ان يكون نصفها بنصفها وثلثها بثلثها
وهكذا الى ما لا نهاية له ولا ريب ان ذلك معلوم عند البيع بهذا العنوان ولهذا لو بيع ابتداء
بهذا النحو لكان البيع صحيحا وكذا سائر المعاوضات فان قلت هناك النسبة بنصف معين وانما
هو كلي وتعيينه باعتبار كليته وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لو بيع شاتان بحيث ظهر احدهما مستحقا
للغير وتقوم بالثمن والباقي بثلثه فلا ريب ان الشاة الباقية لم يلاحظ بازاء ثلث معين ولم يعلم
كونه مبيعا كذلك وكون النصف بالعشر ونحوهما الملحوظ معلوما لا ينفع معلومية الاجزاء المعينة
قلت هذا كلام متين ولكن الجواب امتن منه لانا نقول ان تبعيض الصفقة الموجب للانحلال
لا يختص بفوات اجزاء معينة بل يحصل بفوات الاجزاء الشائعة كما لو خرج نصفه مستحقا عاجلا
للغير بل بعض ما ذكر ولا ريب ان هناك لا يجيء هذا الكلام لمعلومية ذلك من خارج لما ذكرنا
من وضوح كون النصف بالنصف واما لو كان بفوات جزء معين فنقول لو قلنا حينئذ بانه يقوم
الباقي ويوخذ قيمته لما ذكر للمجهول لكن قد قلنا هناك انه لا بد من ملاحظة النسبة ولا ريب
ان النسبة لا يلاحظ الا بملاحظة قيمة الباقي الى المجموع حتى يعلم انه نصف او ثلث او ربع او خمس
او نحو ذلك ثم يرجع الى الثمن بتلك النسبة فيرجع المال هنا ايضا الى كون النصف بالنصف

بالنصف والعشر بالعشر فان قلت هذا مسلم ولكن النسبة يرجع المال هنا ايضا الى كون النصف
كون النصف لا يقتضي النصف الباقي للمشتري لاحتمال النصف الاخر ولا يستلزم كون الثمن
الباقي في نصف الثمن لاحتمال الشاة الثالث فرادا لا يبعد من اجزاء حكم بان المشتري النصف با
بالنصف قلت هذه اشتباه اذ لو كان مشتريا النصف واحد الحكم احكام كما نقول لكن اشترى كل واحد
من النصفين بازاء النصفين من الثمن فاذا تلف واحد فالباقي للمشتري اي نحو فرض والمثال
المطابق اذا اتى بعث النصف النصف بالنصف لا اجزاء النصف الاخر فصير كل من النصفين معنى
مجموع الشاتين للمشتري فاذا تلف صار تلف كان الباقي للمشتري لا محالة بما يقابله من الثمن للبائع المعاوضة
فيسقط من الثمن بحسابه وهكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام فتأمل فيه ويلزم كون هذا جهالة لا
كون هذه الجهالة غير مانعة لا اتها الى العلم وقد حرر نظير ذلك في مقامات وهنا كلام وهو ان
الفقهاء ذكروا ان تبعيض الصفقة في المعاوضات موجب الخيار حيث يرتفع به الضرر ولو كان
العقد ينحل الى عقود للزم من ذلك كون حكم كل من الابعاض اللزوم لعموم دليله ولا ريب ان بطلان
عقد لا يوجب الخيار في عقد اخر فينبغي ان يكون الاجزاء كذلك اقول هذا من المؤيدات لانحلال
العقد الى عقود والا لزم من بطلان العقد في البعض بطلانه في الكل لان العقد الواحد لا يجتمع فيه
الصحة والفساد فقد علم ان الفقهاء بنوا على عدم الارتباط واما قولهم بالخيار فليس لذلك بل من
حيث ان البائع مثلا او المشتري او من قام مقامهما اذا اقدما بالعوض المعين فتخيل الاجزاء بحصول
لم يحصل المعاوضة هذا العوض لا لانه حال المعاوضة مبني عليه لا تترتب بدل الدفع والتمكن فاذا
انكشف خلافه ظهر الضرر الموجب للخيار ويندفع بالخيار لا لان الاصل يقتضي الارتباط وحصول
تمام الاجزاء والا لزم البطلان دون الخيار وفيما ذكرناه سابقا كفاية فراجع وتدبر واعلم ان
ان انحلال العقد الى العقود في جميع الاحكام الا ما دل الدليل على خلافه مقتضاه ان كل عقد او
ايقاع متعلق بامر مجموعي متى ما فقد شرطا او وجد مانع في البعض بطل ذلك وصح الباقي فلو كان بعض
المبيع غير مقدور على تسليمه او غير معلوم اما القاعدة بالنسبة الى البعض غير ذلك ولا وجه للحكم
في ذلك البعض بالبطلان دون الباقي ولو تحقق الاجازة في بعض المبيع فضولا او غيره من الفضولي
الفضولية ينبغي الصحة في المجاز بالنسبة وان تأمل فيه بعض مشايخنا ولعله لعدم اجازته وبالجملة فكلاما
من حيث القاعدة وينبغي ان يبقى ان اشترط بالقبض كالهبة والوقف والسكنى ونحو ذلك

والصرف والسلم اذا حصل القبض في بعض صح بالنسبة الى المقبوض وان بطل الباقي او يقع [illegible] ١٤٨
لتوسع ونشر وكذا ثبوت الخيار لو كان بعض المعقود عليه حيوانا كما اذا اشترى احدهما حيوانا او كان
امرين في عقد احد يهما مجهول او بها قرينة ولزوم انعتاق الباقي لو كان ممن ينعتق على المالك وان
بطل الباقي وثبوت الشفعة فانه لو كان مشفوعا فانه كان كالمبيع المنقول ونحو ذلك فتمام الاتباع
لان المبيع قبل القبض مضمون ونحوه مقتضيات العقد من تقبيل او تقابض ولو احضر من التوابع الذي
لكل شيء بحسبه ومسائل التنازع في عوض ومعوض او اطلاق او اشتراط او نحو ذلك ومنها ايضا
شرعية الاقالة فانها كما تجوز في تمام العقد تجوز في الابعاض بالنسبة لانه بمنزلة عقود مستقلة يتبع
فيها الاقالة واما عدم جريان الخيار في الابعاض فلعدم دليل يدل عليه وبالجملة بعد البناء بالانحلال
فاللازم اجراء حكم العقود المستقلة على الابعاض الا ما خرج بالدليل نعم قد افتى الشيخ وغيره
بانه لو عجل بعض الثمن في السلم بطل الكل وعللوه بان بطلان المؤجل لاشتراط التقابض وبطلان الكل
لعدم معلومية التقسيط اذا باراء الحال انه بعد ما بازاء المؤجل قلت الذي تقتضيه القاعدة الصحة
في ذلك لما قررناه ويعضده ما [illegible] وقد افتى جماعة بالصحة ايضا على ما في بالي الخاطر دليل
على البطلان كما قلناه والاقالة وعلى الخاطر ما بينهما من الفروع بتتبع البصير على فروع لا تتناهى
وقد اشرنا الى الانواع اجمالا وتفصيل الكلام يحتاج الى مجال تام ونحن من الشغل وفي الضيق
وخامسها انه قد اشرنا الى ان انحلال العقد الى عقود انما هو بعد ملاحظة متعلقاتها فان البيع ينحل
الى العقود البيعية فما تعلق به عقده وان كانت المنافع تنتقل ايضا بالبيع تبعا فلا يقال ان البيع ينحل
الى بيع واجارة اذا عرفت هذا فنقول ان الانحلال يتوقف على معرفة متعلقات العقود حتى يعرف
ان اي شيء داخل واي شيء خارج ونحن نذكر انه ضبط متعلقات العقود في اللواحق ومن هنا
وقع الخلاف في ان الارش للعيب هل هو على القاعدة لانه عوض ما فات من احد العوضين ام لا
وتنقيحه يحتاج الى بيان ان الاوصاف داخلة في الاعواض عينا كان او صفة او ليست بداخلة
فيهما مطلقا او يفرق بين وصف الصحة وسائر الاوصاف الاول داخل دون الباقي وجوه تظهر حيث
ان المسئلة من فروع بيان ما يتعلق به العقود فنؤخره الى محله ونوضح هنا انه ان قلنا
بدخول وصف الصحة في العوض فالارش على القاعدة يجري في كل معاوضة وان لم نقل
بدخولها كما هو الاقوى فلا يكون على القاعدة ولا عليه الدليل في البيع فيقتصر عليه ولا يتعدى الى

الخمس يتفرع مناط ونحوه لا مطلقا فانظر الى التبعض للصفقة الذي يترتب عليه في ابواب الفقه احكام
تنقيح المقام بعون الملك العلام وينبغي ان نشير هنا الى فائدة مهمة هي كالتتمة لهذا العنوان وهي
ان كما يستفاد من مباحث الصفقة وغيرها انه لا فرق بين كون الصفقة واحدة حتى يتبعض ولو كانت العقود
متعددة فلا يتم بطلان احدهما انه يتبعض الصفقة فلابد من بيان الضابط في وحدة الصفقة
وتعددها حتى يتفرع عليه مسئلة التبعض واحكامها فنقول لا ريب ان المعاوضة تشتمل على
اركان ستة العوضان والمتعاقدان والايجابان وكل منهما قابل للوحدة والتعدد اذ يمكن تعدد
الايجاب ووحدة القبول وبالعكس وكذا في غيرهما وذلك واضح فالدائر في وحدة الصفقة وتعددها
اما على الموجب والقابل او الايجاب او العوض والمعوض بمعنى ان يكون التعدد موجبا للتعدد و
وحدته موجبة للوحدة وانما عبرنا بهذه العبارات حتى يعم البيع وغيره واما على المركب من اثنين
بصورة او الثلاثة بصورة او الاربعة او الخمسة او الستة وتمام الصور المحتملة من الاحادي والثنائي
والثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي حتى ينتهي الى نيف وستين صورة ولابد من التأمل في ان
المدار على اي شيء فنقول لا ريب ان تعدد الثمن يستلزم تعدد الصفقة ولا يمكن فرض اتحادها
مع تعدده سواء كان المتعاقدان والايجابان واحدا او اكثر اذ كل ثمن بعد فرض التعدد
يقتضي معوضا منفردا بازائه بحيث لا يكون شيء من احد الثمنين في ازاء ما في مقابل الاخر ولو
على الاشاعة والوحدة تقتضي كون العوض بازاء تمام العوض مشاعا ولا يمكن مع الاتحاد
اختصاص حصة معينة من الثمن بخلاف ما لو جعل الثمن متعددا فان تعدده يقتضي ان يكون
بازاء كل منهما ممتازا عن الاخر وهو معنى تعدد الصفقة ولا ينفع فرض اتحاد الايجاب والقبول
والمتعاقدين واما تعدد المثمن فانه كان تعدده بالعدد كدار وفرس وكتاب ونحو ذلك فهذا بمجرده
لا يقتضي تعدد الصفقة وان كان التعدد من حيث المثمن بان يكون كل منهما معوضا على
حدة فلا يتحقق الا بامتياز الثمن فيرجع الى تعدد الثمن اذ لو قيل بعت دارا وكتابا بخمسة فهو صفقة
واحدة ولو قيل دارا بثلاثة وكتابا باثنين فهما صفقتان وان اتحد الايجاب او هذا الكلام
يجري في الثمن ايضا فان تعدده بالعدد لا يقتضي تعدد الصفقة كما لو باع دارا بفرس وكتاب
وتعدده في القيمة يقتضي امتياز المعوض اذ الثمن لا يكون مستقلا بالقيمة الا ان يكون معوضا
مستقلا فيرجع الكلام الى ان العوضين لا عبرة بتعددهما واتحادهما كما ان الايجاب والقبول
كذلك بل انما المدار على وحدة الثمن والمثمن من حيث انهما ثمن ومثمن وبعبارة اخرى انا لو لاحظ

مقابلة واحدة بين العوضين بحيث يلزم من ذلك مقابلة كل جزء من احدهما بجزء من الاخر على
الاشاعة فهذا ومفهوم انما تعلق به صفقة واحدة وان لوحظ مقابلتان بحيث يلزم عدم امكان مقابلة
تمام الاجزاء بكل فهو تعدد الصفقة وانما ثمرة الاشاعة على العين والمفهوم حذرا من قولنا بعتك
الدار نصف بالمائة والنصف الاخر بالنصف الاخر فانه تعدد للصفقة مع انه غير مانع عن احتمال
مقابلة كل من العوضين بكل جزء من العوضين بحسب العين الخارجي لبقاء الاشاعة في الخارج لكنه
مانع عن المقابلة في المفهوم فان مفهوم نصف المجموع معنى في الثاني فتم جيدا فانه من مطارح
الاعلام ومن هنا تنبه على الفرق بين دعوى النصف المشاع والنصف المعين من احد شخصين
ودعوى الكل من الاخر مع كونهما ذا يد بنصف المال فلينظر في الفرق ثاني الشهيدين وكتب محكمة
واما وحدة المشتري والبائع والايجاب والقبول ولا يدى مدار هما احكما احققنا نعم هنا كلام
للعلامة اعلى الله مقامه في بحث الشفعة في لو باع الشريك حصته من بستان وحصته من دار مثلا
فللشفيع اخذهما معا واخذ كل واحد وربما يستفاد منه انه لا يلزم تبعض الصفقة للمشتري لتعددها
بتعدد المثمن ومقرر الحج الثاني ولو لم يستحق لم يبعد في حكم ومنقول في مح ذ علة وكره انه لو بيع دار مع
طريق مشترك قابل للقسمة فللشريك اخذ الطريق خاصة بالشفعة ان شاء وان شاء اخذ المجموع وظ
هذه العبارة ايضا انه لو قيل هنا بلزوم تبعض الصفقة والابد عليه اورده الحج الثاني من ان
المجموع ان لم يكن متعلق الشفعة لم يهما سوى الطريق فكيف ياخذ المجموع وان كانا متعلقيها فكيف
يجوز له التبعيض للصفقة والذي يقتضيه النظر ان يقال تعدد المبيع لا يوجب تبعض الصفقة ولا
يجوز للشفيع ايضا تبعيض الصفقة وما ذكر في الفرض الاول من التخيير ليس الا نفيا لصفقتان والا لا التبعيض
جائز بل لان هناك شفعتين لتعدد السبب فهو الشركة مع شركة في البستان شفعة وشركة في الدار لم
شفعة فهما حقان متغايران يجوز اخذ واحد واسقاط الاخر كما يجوز اخذ احدهما واسقاطهما
وان كانت الصفقة واحدة وهي عدم جواز التبعيض انما هو في الشفعة الواحدة وقد اشار الى ذلك
الحج الثاني في مح علة الطا ان ما ذكره في كره ايضا ناظر الى اعتبار تعدد الشفعة وان رده الحج الثا
بما ذكره لكن في اعتبار التعدد فيه نوع خفاء وبالجملة الضابط في وحدة الصفقة وتعددها ما ذكرنا
فتم جيدا لاعبرة في شيء من العقود والايقاعات بالنية والرضا والتمني بحيث انه لا يترتب
عليه حكم شرعي يترتب على الصيغ فلا يكون العبد حرا بالنية ولا الزوجة مطلقة ومرادنا في هذا المقام
من النية هو القصد الى الايقاع والوقوع والرضا هو عدم كراهة النفس من وقوعه والتمني هو

هو طلب وقوع ذلك في الخارج ولا خلاف لاحد فيما ذكرنا وهو الحجة القاطعة مضافا الى اصالة
عدم ترتب الاثار والاحاطة الشرع سببا وادلة العقود والايقاعات لا تشمل ذلك سواء كان من العمومات
وخصوص ما دل على نحو البيع والطلاق ونحوه وما يتخيل ان العهد الذي يترتب عليه الاثار كما ذكر
في الفقه يكفي فيه القصد لانه يسمى عهدا فيدخل في عموم ما دل على الوفاء بالعهود والنذر فتقصير
مدفوع بان مرادنا هنا بالقصد هو قصد وقوع العهد او ايقاعه وهو ليس عهدا حتى يسمى اعنى
الميثاق في الاية ومجرد ترتب الثواب على قصد لحاملات العبادات والعزم عليها كما دل عليه قوله
نية المؤمن خير من عمله لا يدل على كونه ولا يكون العزم على الايقاع عقدا او ايقاعا يترتب عليه
الاثار بل الفرق بين المقامين مما لا يخفى على ذي بصيرة كما انه لا عبرة بالعقد القلبي ايضا بمعنى انشاء
العقد في القلب لوجوه احدها انه ما عدم ترتب الاثار الا بسبب شرعي وهو فرع الدليل ولا ريب ان
ما دل على الصحة عنه خالية كما بينه وثانيها ان المقصود وانشاء المعلق في القلب لا ثمرة في الايقاعات
يمكن ترتب الاثر عليه حيث لا يحتاج الى طرف اخر لكن في العقود المحتاجة الى الجانبين لا يكاد يعلم وجود
العقد القلبي للمتعاقدين بالعوض فكيف ولا ريب ان اناطة الشارع الحكم بمثل هذا الامر الخفي بعيد جدا
وثالثها ان حقيقة السبب لو كان هو عقد القلب لزم العلم بحصول هذا السبب هو متعذر وان كان
يلزم ذلك اشتراط اللفظ ايضا لكن الاهتمام في الشرع في اصل المقتضيات اقتضاء قويا من التوابع وهو معلق
فولا يعتبر في التوالي الا الاخير في الاوائل ورابعها ان المعلوم من الشرع ان حمل هذه المعاملات
انما هو القطع التجارب والتنازع وهو لا يتحقق الا باناطة بشيء محسوس يعرفه كل احد وخامسها
الاتفاق على شرعية العقود ولا ريب ان كون عقد القلب قولا او موثرا لكان مشروعا فيها القولان
وسادسها الخبر المشهور السابق انما يحلل الكلام ويحرم الكلام الدال على حصر السبب في اللفظ
ما خرج وبقي الباقي تحت النفي والمناقشة سندا مدفوع بالانجبار ومنع دلالته انما على الحصر في محل
والذي يمكن ان يتخيل وجها لكفاية امور الاول عموم قوله ع لكل امرئ ما نوى ولا ريب ان من يعقد
بقلبه نكاحا او طلاقا او بيعا فقد نوى حصول هذا الاثر بهذا القصد فينبغي ان يحصل له
لشمولها للرواية وهو المدعى فانه خروج القصد المتعلق بالامر الغير الشرعي لعدم امكان حمل
الخبر على الاخبار لاستلزام الكذب بل المراد الانشاء ولا يكون الانشاء الا للحكم وهو المدعى ويحتمل
ان الظ من هذه الخبر نية بقرينة من الاخبار من قوله لا عمل الا بنية ونحو ذلك حصول ما نوى من

علىه

[illegible]

١٧٠ عن عمل بان يبر او قول يتكلم به لا يحصل ما نواه بمجرده مع ان الظاهر انه ما لم يبق فلا يحصل الا بما هو قضيته
كون تقديم الخبر مفيدا للحصر ولعله في مقام بيان حصول المنوي مع ما مضافا الى المعارضة بقوله تعالى ليس للانسان
الا ما سعى لا ريب ان المتبادر من السعي هو العمل لا مجرد المنوي لا يبتغي حصوله اذ ليس مما سعى فيه والترجيح مع
الاية مضافا الى الاعتضاد بالشهرة بل الاجماع والادلة المتقدمة والثاني انه وان لم يشمل العقد القلبي
خصوص ادلة العقود لكنه يشمل عموم اوفوا بالعقود ان العقد ان كان يعم العقد القلبي ايضا فهو والا فان كان
بمعنى الربط فهو ايضا ربط على الجواب ان العقد كما مر هو العهد الموكد وما لم يقترن النية بما يدل على الركن
موكدا مع امكان منع تسميته عهدا مضافا الى كونه ما ذكرنا من الادلة موجبا للشك في دخوله تحت العموم
بل على اجماع وما على تقدير انصراف العقد الى المتعارف فالجواب واضح والثالث ان الالفاظ لا ريب انها كما
عن المقصود جعلت للمعاني وليست معتبرة الا من باب المقدمة فهي بالحقيقة ليست السبب الا للمعاني والالفاظ لا دخل
لها في السببية فاذا علم حصول ما هو المؤثر حقيقة فلا حاجة الى الاعلام واتحاد الايقاع الا كون المؤكد حقيقة
هو القصد والمسلم انما هو كونه العمدة في التأثير والركن الاعظم وهو غير مانع من انضمام جزء اخر اليه ان
شئت مراعاة النظر والتفسير الذي يرشدك الى هذا المعنى ان الاستدلال يجري على نحو الاجماع
فنقول معارضة لمثل انا نرى ان الشارع في ابواب العقود اعتبر مباشرة الشيء بقول او فعل ولم يكتف بمجرد القصد وعقد
القلبي الا مع تعذر النطق كالاخرس من العاجز عن التكلم والمريض الذي لا يقدر الا على الاخطار بالبال
وبناء على ذلك اعتبر انضمام القول والفعل بالنية في الاعتقادات واصول الدين التي لا دخل لها
بالعمل الظاهري ولم يكتف بمجرد الاعتقاد القلبي والا فهو ما سوى الجزم بل لا بد من ضم القول
والفعل فلا شبهة في ان الشارع لم يعتبر مجرد الانشاء القلبي العاري عما يدل عليه من لفظ او فعل وسيأتي
الشيء في المعاملات يقتضي ان يكون الاهتمام اشد بلا بناء على المعاملة والتأخير والتنازع فيقتضي
ان لا يكتفي فيه الا بشيء ظاهر وهو اللفظ الكاشف عن القصد كما في سائر مطالب العقلاء او الفعل
الدال عليه على تفصيل يذكر بعد ذلك فان قلت ان هذا الكلام انما يتم في العقود واما في الايقاعات
التي لا ترتبط بالغير ولا سيما في الايقاع الذي هو بين الله وبين عبده كالنذر والعهد واليمين فان
الله تبارك وتعالى عالم بما في الصدور ولا يحتاج الى لفظ دال ولا شيء اخر بمجرد ما عقد عليه على شيء
يتحقق التأثير بذلك بل ربما يمكن دعوى صدق لفظ النذر والعهد واليمين على مجرد العقد
القلبي فيشمله عموم قوله تعالى وليوفوا نذورهم واوفوا بعهدي واحفظوا ايمانكم وانما يؤاخذكم بما

بما عقدتم الايمان ونحو ذلك فلا وجه لاشتراط الدال عليه ومن هنا ذهب شيخ الطائفة على ما نقل
جماعة الى انعقاد النذر بمجرد عقد القلب ويحتمل ما في النية من المعنى الشامل للعهد واليمين لانها
في الحقيقة نوع نذر كان النذر عهد ايضا مع الاحظار بما استدل به مما ذكرناه من علم الله تعالى بالسرائر
وعدم الحاجة الى اللفظ الا لكونه كاشفا ومن كلام الشيخ ره واستدلاله يمكن ان يقال بانه يلتزم بانعقاد
سائر العقود ايضا بالعقد القلبي اذا علم وان كان نادرا وكذا سائر الايقاعات من عتق وتدبير
ذلك فان مقتضى هذا الاستدلال انه متى ما علم تحقق السبب وهو القصد كفى وهو في الايقاع معلوم
لمن اعتبر قلنا اولا ان هذا الكلام يدل على المعترض من حيث انا اعتبرنا اللفظ كاشفا فقلنا بان السبب هو
عقد القلب بل قلنا ان القصد لما كان شيئا مخفيا لا اطلاع عليه غالبا ومبنى الشرع على قطع
التشاجر منوط اطلاق الاحكام بامر ظاهر لا يخفى ومن هنا نعلم ان لا فرق بين الايقاع والعقد اذ الظاهر
انهما من واد واحد ومجرد علم الله تبارك وتعالى لا يكفي في كون السبب هو عقد القلب بعد دلالة
ما مر من الادلة على اعتبار اللفظ مضافا الى ان الظاهر عدم القول بالفرق والشيخ وان خالف في مقام
لكنه وافق في مقام اخر واما دعوى صدق النذر والعهد على عقد القلب فليست بسديدة حقيقة وان
اطلق مجازا او لو سلم اطلاقه حقيقة نقول ان الظاهر هو ما دل عليه دال من لفظ او فعل فتخصيص الية
الدليل وان كان عاما والحاصل فاتفاق الاصحاب على اشتراط الدال وكون المؤثر والسبب هو القول او
الفعل على نحو سنذكره يرجح قول الشيخ بل على اعتباره فلا حاجة الى التطويل في ذلك
ان مجرد عقد القلب غير كاف بل لا بد من دال عليه والدال اما الفعل او القول والكلام انما هو في الفعل
فنقول الفعل الدال على المعاملة اما في حالة الاضطرار وعدم القدرة على الكلام كما في الاخرس
ونحوه واما في الاختيار والمختار وعلى التقديرين اما صريح الدلالة على المراد بحيث لا يبقى فيه شك عادة
واما مظنون الدلالة واما مشكوك فيها فهنا مقصود اقسام الاول في الفعل الاختياري المظنون الدلالة
كما في المعاطاة والمنابذة ونحوها ونحو ذلك او الدفع القابل للهبة والبيع والعارية والاجارة
ونحو ذلك مع حصول الظن بالقرائن والحق عدم الاكتفاء به لو حصل احدهما لظهور الاتفاق
المعلوم من تتبع كلماتهم في المقامات حيث يشترطون اللفظ او الفعل الصريحين وثانيهما ان
ذلك مما لم يشترط فيه الدال واعتبارها انما الغرض منها كما مر قطع التجاذب والتنازع ولا ريب
انه لا يرتفع بالفعل الظني وثالثها انه لا ريب في ان الاصل في كل معاملة الفساد الا ما دل عليه الدليل

١٧١ ولا ريب ان ادلة العقود والايقاعات باجمعها لا ينصرف الا الى ما هو المدلول عليه بشيء من صيغ الدلالة
بل لا شبهة ان ما هو مظنون الدلالة بيعا او صلحا او طلاقا ونحو ذلك يبقى تحت الاصل الاولي من الفساد وذلك
واضح الثاني في الفعل المشكوك فلا ريب ان الوجه الدال على عدم كفاية المظنون يدل عليه بالاولوية
ومقتضى الاصل عدم ترتب الاثار الا بموثق وليس المشكوك فيهما الا بما ذكرناه من الادلة على اعتبار
الدال على القصد القلبي بل على عدم كفاية المشكوك لانه ليس في الادلة تصحيحه لانه يحمل الثالث في الفعل
الصريح الدال على المطلوب ويعبر عنه في الفقه بالمعاطاة وهو قد يكون من جانب مع القول من الاخر
وقد يكون من جانبين ويكون في عقود المعاوضات وغيرها ويكون في الايقاعات اذ المناط حصول الفعل
الدال على النكاح والطلاق والعتق والاقرار والبيع والرهن ونحو ما مر ذكره في الاقسام حتى
تكون على بصيرة والغرض من ذكر الامثلة مراعاة العلم بانطباق الدليل عليها فنقول ان البحث في
المعاطاة يقع في مقامات بالنظر الى احكامها في الايقاعات والعقود الجائزة والمعاوضة وغيرها بالنظر
الى الاخطر افادتها الاباحة او الملك لزوما او جوازا او بالنظر الى وقوعها من احد الجانبين او
منهما معا وبالنظر الى كونها عقدا مستقلا او ملحقا بكل باب من العقود المقام الاول في جريانه
في الايقاعات والحق عدم كونه مبيحا في الايقاعات المعروفة من الطلاق والظهار واللعان والايلاء
والعتق والاقرار ونحوها احدها اتفاق الاصحاب في ذلك كله على اعتبار اللفظ الصريح بل
في بعضها على صيغ خاصة وظاهرهم عدم الخلاف في كون ذلك شرطا وعدم افادة الفعل في ذلك
ثانيها ان كان منويا به الايقاع فان اخراج المرأة مثلا عن البيت وطلاق العبد عن الخدمة
لا يعد طلاقا وعتقا ولا يوجد فيهما وثالثها اصالة عدم الترتب للاثر المقصود عليه بالفعل فالاصل هو
واستصحاب بقاء المرأة على الحلية والعبد مثلا على المملوكية وبعبارة اخرى استصحاب ما كان قبل حصول
الفعل سواء كان عدم وجود الاثر الجديد او بقاء الحالة السابقة فان الاستصحاب حجة فيهما
ولم يدل هنا دليل على كون المعاطات قاطعا للاستصحاب اذ الادلة الدالة على صحة هذه الايقاعات
اما النصوص الخاصة المتعلقة بالحكم على اسم الطلاق والعتق ونحو ذلك غيرهما ولا ريب ان شيئا
من ذلك لا يصدق على مجرد الفعل وان قصد به القصد عند اللفظ واما ما ذكرنا من شمول اوفوا
بالعقود بناء على عمومه من الايقاع والعقد المصطلح ولا ريب ان الظاهر منه بعد شموله للايقاع انما هو العقود
والعهد المؤكد ولا يكون مؤكدا الا بالقول واما عموم المؤمنون عند شروطهم فنقول ان الشرط

الشرط ان كان بمعنى الربط فلا ربط له بالايقاعات الا على تكلف يخرج له عن الاطلاق والعموم
وان كان بمعنى الالتزام فما وقع بالقول لا بمجرد الفعل والنية مطلقا الى ان الظاهر من الرواية هو الشرط
الواقع بين المؤمنين بعضهم مع بعض لا بينه وبين الله ولا ريب ان الطلاق والعتق ونحوهما ليس شرطا
واقعا بين الزوج والزوجة والمولى والعبد وبالجملة فادخال مجرد الفعل تحته مشكل مع انه معارض
بعموم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا وبعد التعارض فاما ان يرجح عليه او يتساقطا والاصل الفساد
سيما مع ان ادلة الشرط مقيدة بعدم مخالفة الكتاب والسنة بعد دلالة الاجماع والرواية على عدم
كون الفعل مؤثرا فيكون هذا الالتزام مما خالف الكتاب والسنة وفي كونه الزاما وان لم يخالف
في كون الملتزم به مشروعا ورابعها عموم الرواية المعروفة المذكورة سابقا انما يحلل الكلام ويحرم
الكلام ولا ريب ان الايقاعات لها احكام تحريمية وتحليلية وقد دل النص على ان المحلل والمحرم هو
الكلام لا غيره مطلقا فمجرد وجود التخصيص في بعض المقامات لا ينافي كونه حجة في الباقي ولخروج بعض
عن ظاهره وغيره بخبر لانه خلاف الشائع ومناف لفهم العرف والتخصيص اولى منه وليس الغرض من الرواية
حصر المجموع المركب من التحليل والتحريم حتى يقال انه لا ينافي كون الفعل محللا فقط او محرما فقط بل الظاهر
المراد حصر كل منهما في الكلام اما المعنى لا يحلل غير الكلام ولا يحرم غير الكلام مضافا الى ان هذه الايقاعات
فيها تحريم وتحليل وليس شيء منها محللا فقط او محرما فقط فاذا كان الفعل كافيا لزم انفتاح الامر
فيه والتبعيض بترتب اثار احد الامرين اما التحليل او التحريم مناف للاجماع بل الضرورة ومثل ما مر
في هذا الحكم النذر والعهد واليمين نعم انما البحث في جملة من الايقاعات التي هي شبه العقود كالوقف
على الجهات العامة والوصية لها وكالاذن الموجب لاباحة التصرف وسقوط الزمان ونحو ذلك من
احكام مثل الاجارة وبذل الزاد والراحلة الموجب لوجوب الحج على المبذول له والاخذ بالشفعة
بناء على انه ايقاع والتدبير بناء على انه وصية لا عتق كما عليه الاكثر والحق عدم الجريان في التدبير لما
مر من الوجوه السابقة نعم في غيره مما ذكرنا يقوى في النظر كونه منشأ للاثر لوجهين احدهما
انه يصدق في البذل والاذن والوصية والوقف بالفعل المقصود به ذلك كما نشاهد في العرف انه يبني
مسجدا ونحو ذلك ويكتب او يعطي بالمال او يعطي انه بذل له ولو حصل فيها او الاجل الحضر يقول اذن
فيه فيعد صدق هذه الالفاظ التي علق عليها الحكم يثبت الصحة وترتب الاثار ونحو ذلك الاجارة

فانه بمعنى الاذن لكنه مصطلح في الاحقوق بنى السابق فان من باع مال الغير لنفسه فجاء المالك فاخذ الثمن
وسلم المبيع الى المشترى يحصل انه اجاز عرفا وكذا من جاء بالثمن واعطاه للمشترى فاخذ المحق
بيق انه اخذ بالشفعة ان جعلناها من الايقاعات ومثل ذلك الفسخ فانه كما يحصل بقوله فسخت يحصل
باعطائه العوض واخذ العوض وكذا اسقاط الحقوق فانه كما يعبر بلفظ الاسقاط يعبر بالفعل الدال
عليه ويرشد اليه ما دل على ان التعريض للبيع مسقط للخيار وبالجملة الميزان في صحة هذه الايقاعات بالفعل
انما هو صدق الاسامي التي علق عليها الحكم على هذه الافعال كما يصدق على الالفاظ فيصير اطلاق
الادلة الدالة على ترتب الحكم عليها خارجا عن الاصل ومخصصا لعموم الخبر الدال على ان غير الكلام
لا يحلل ولا يحرم مثله واما الابراء ففي صدقه بالفعل اشكال والظاهر انه لو صدر الفعل بحيث دل
على الاسقاط كفى كما في سائر الحقوق وان كان بقرينة سؤال وجواب فقد ذكر بل يمكن ان يقال
متى حصل منه ما يدل على انه اسقط حصل كيف كان يكفي به وثانيهما ان سيرة المسلمين قديما وحديثا
على كون الوقف والاذن والاجارة والبذل والاخذ بالشفعة والفسخ والاسقاط بالافعال كما
يكون بالاقوال ولا يمكن المبادرة الى الحكم بالبطلان في ذلك كله لانه راجع الى تخطئة المسلمين
كافة ولا ريب ان هذه طريقة مستمرة من قديم الزمان الى زماننا هذا والعهد احتمال التجدد ويكشف
عن تقرير المعصوم الكاشف عن الحكم الالهي وهو الحجة في السيرة بل لنا ان نقول لو لم يكن هذا
كافيا في هذه المقامات لاشتهر وتواتر لعموم البلوى وشدة الحاجة مع انه قد يدعى الاجماع ايضا
كفاية الفعل في هذه المقامات وعدم الحاجة الى القول من الواضحات وهو من الادلة القوية
على صحة الفعل في ذلك وترتب الاثار عليه المقام الثاني في سببيته بالنسبة الى العقود الجائزة كما
الوقف الخاص والصدقة والعطية والسكنى والتحبيس والهبة الغير المعوضة والوديعة والعارية
والشركة الاختيارية والوكالة بعد جعل الوصية للجهة والوصاية والكفالة والضمان ونحو
ذلك فنقول لا ريب ان مقتضى الاصل عدم ترتب الاثر الا بما جعله الشرع سببا وعدم الترتب الا بما دل
يدل على كفاية الفعل في ذلك وليس الدليل في هذا الاطراد لا يبين ما لحظه دلالتهما
بالنسبة الى هذه الموارد لعدم عموم يدل على الصحة مطلقا احدهما جريان السيرة المستمرة التي هي الحجة
في اثبات سببية المعاطاة فنقول لا ريب في جريانها بالصدقة بالفعل وكذا العطية بل لا يكاد

بل لا يكاد يتحقق بالقول نادرا وكذلك الهبة فان ونحو الهبة بالفعل وكذا العطية والاحباس مما
لا يمكن شيوعه بين المسلمين وكذا الوديعة والعارية والشركة فان الناس انما يعيرون اموالهم او يودعونها
ويشاركون بمجرد دفع المال والبضاعة ولا يحتاجون الى شيء اخر من صيغة خاصة او مطلقة فتحقق
الاثر بالفعل في هذه العقود مما لا ينبغي ان يشك فيه واما الوقف والسكنى ونحوه فانما يمنع ظهور السيرة
على الاكتفاء بالفعل فيه اذ مجرد اباحة الدار مثلا لا يكتفى به في الوقفية عندهم وكذا في الاحكام بل لا بد
فيه من صيغة خاصة كما ترى من عادتهم وكذا في الاحكام الا بد فيه من صيغة خاصة كما ترى من عادتهم
وكذا الاثم في اثبات السيرة فيها الوصية والوصاية والكفالة والضمان فانه ليس على حد ما ذكرنا من
لكن ان الوصاية والوكالة تصير بالفعل بين الناس بمعنى انهم يوكلون احدا في بيع شيء ما اعطائه
اياه مع جريان العادة بكون الاخذ معتادا لما في الدلال ونظائره او مع قيام امر يدل عليه وكذا في الوصاية
بتسليم المال المصروف للدين او الخيرات او المخلوق صبرا او غير ذلك مما يدل على التولية اليه فالسيرة في ذلك
ايضا لا تنكر واما الوقف والكفالة والضمان فالظاهر ان عدم وجود السيرة فيها لعدم كون الفعل مفيد
ذلك المعنى فانه امر لم تجر عليه عادة ولم يدل عليه قرينة ولا يبعد ان المسلمين لا يمتنعون وقوع شيء منها
بالفعل اذا امكن هناك الفعل على وجه يدل على المقصود صريحا كما في غيرها فانه عدم الوقوع وهو لا
يدل على عدم الجواز بعد فرض معلومية المناط وثانيهما صدق ما دل على صحة العقود وصحة على الفعل
كما يصدق على القول فلا ريب ان الصدقة والعطية والهبة والوديعة والعارية والشركة والوكالة والوصاية
يصدق بالافعال الاتية في العرف فاذا صدق عليه فما دل على صحة هذه العقود يشمل الفعل كما يشمل القول
ودعوى ان هذه الالفاظ حقيقة في العقود والصيغ كما نطقت كلمة الاصحاب حيث اشترطوا
في اغلب تلك الصيغ وكيفيتها والترتيب بينهما وسموها للفعل ايضا غير مسموعة فان هذه الالفاظ لم
يثبت لها حقائق شرعية كما قرر في محله وليس لها حقيقة جديدة عند علماء المتشرعة ايضا بل لو كان
لها حقيقة شرعية عند متشرعة لا يقتضي حمل خطابات الشرع عليه بعد امكان الحمل على المعنى اللغوي والعرفي
فعموم ما دل على صحة هذه العقود من الادلة المشتملة على لفظ الهبة والصدقة والوديعة ونحو ذلك
يدل على سببية الفعل ايضا كالقول فان قلت هذا ينافي اجماع الاصحاب فانهم يذكرون في كتبهم الصيغ
الخاصة او مطلق الصيغة ولو كان الفعل كافيا لذكروا ان الفعل كاف في ذلك لو لم يكن لذلك معنى قلت سيأتي
تفصيل جواب هذا الاعتراض في كفاية الفعل في عقود المعاوضة والغرض الاشارة الى وجه الكلام

وتعميم العنوان المعروف في المعاطاة لامثال ذلك واجمال الجواب عن ذلك ان الفقهاء اخذوا عقد والدال
في العقود وذكروا هذه المباحث والصيغ في طي العقود ولا ريب ان كون شيء من هذه المذكورات عقدا
يتوقف على الصيغ القولية وهذا لا ينافي اطلاق لفظ الوديعة والعارية على الفعل بغرضهم من ذلك جعل
عقدا حتى يدخل في طي العقود وهذا لا يفيد الاختصاص لتسميتها اثارتهم بذكر الصيغ في مقام
يقرن بكفاية الفعل فيه ايضا كما في العارية فانه لا يشترط فيها اعرابك كلا عن ذلك ونظائرها كثيرة وثانيها انا
نقول ان غرضهم من ذكر هذه العناوين وذكر الصيغ بيان الاحكام المتعلقة بها ولا ريب ان للعقود احكاما
اخر كما سيتضح لك انشاء الله بعد ذلك فجعلوا العنوان اعم حتى ينطبق على جميع احكامه وذلك لا ينافي ترتب
الاثر على غير الصيغ ايضا ودخوله في اسم الوكالة والشركة ونحو ذلك وربما لا يخفى على من تتبع كلماتهم
اكتفائهم بالفعل في القبول في كثير من هذه الموارد مع ان العقد عبارة عن الربط اللفظي دون الفعلي
وكون احد الطرفين قولا لا يكفي في صدق العقدية عليه مع الفرض جريان احكام العقد في الافعال المجردة
الا دخوله تحت الاسم الوديعة ونحوه المعلق عليه الحكم فلا مانع من كونه في الايجاب والقبول كلا وان
نحل الموجب لحكم فتدبر نعم حيثما هنالك كلام وهو ان الدخول تحت الاسم وان كان ثابتا ومترتبا الحكم
لكنه مسلم في العقود المذكورة اذا لم يوجد فيها تمليك بل اباحة في التصرف ونحو ذلك كما في الوديعة والعارية
والشركة والوكالة واما في العقود المملكة كالهبة والوقف الخاص والسكنى ونحوها الصدقة والعطية فلا نم
في ذلك كيف والاصحاب قد اشترطوا في التمليك القول بل القول الخاص وذهبوا الى ان المعاطاة انما
تفيد الاباحة والتصرف لانه حصر من مالكه وقد تقدم كفاية الفعل في مقام الاذن بالاجماع والسيرة
فيكون الفرق حاصلا بين العقود المملكة بالتمليك وعدم دخوله تحت الاسم الموجب لحوق الاحكام
كما هو ظ الفقهاء واما الزمع فرضه تسليم الدخول تحت الاسم وجريان السيرة مسلم فمنع اتفاق كلمتهم
على عدم كفاية المعاطاة في التمليك فيكون مقيدا للاطلاقات بوجوب الصيغة فيها غاية مع الحكم السيرة
لان طريقة العوام لا تكون حجة مع مخالفة جملة الفريقين مقام الكلام ياتي الى ثم مع توضيح جوابه
في البحث عن كون المعاطاة في التمليك مملكا او مفيدا للاباحة حيث ان الفرق بين عقود المعاوضة
وغيرها غير متحقق بل لو ثبت كونه ملحقا بالمعاوضات كانت غيرها بالاولوية فتدبر وانتظر بحث
ذلك في كفاية المعاطاة عند البحث فانه يجيء فيه الكلام السابق في العقود الجائزة جزما فاعرف
المقام الثاني في كون العقد الفعلي مستثنى من عقود المعاوضة ففيه بحثان احدهما بالنسبة الى

الى النكاح الدائم والمنقطع والحق فيهما عدم كون المعاطاة كافية لوجوه احدها اجماع الاصحاب
خلفا وسلفا على اشتراط الصيغة الخاصة فيه ايجابا وقبولا ولم يعهد في ذلك منهم مخالف كما لا يخفى
وثانيها جريان طريقة المسلمين على الاعتناء بالعقد بحيث يعرفه النساء والصبيان ذلك فهذا في الحقيقة
ضروري لا يحتاج الى الاستدلال بل كان هذا كذلك قبل شرعنا فانهم كانوا لا يكتفون في كون الاستمتاع صحيحا كما
هو الظ عند ارباب الاديان كلها مزيد النهاية في الجرح والمرج لو بني امر النكاح على مجرد التراضي والتعاطي
نظرا الى كون النكاح للنسل والنسب مطلوب لاستقرار امر المعاش والمعاد وذلك يناسب ما يمتاز به عن الزنا
ورابعها ان المعاطاة سواء قلنا بافادتها اباحة او تمليك كما سيقرر في محله انما يمكن في القابل
والنكاح لا يقع فيه الاباحة لانها خاصة اجماعا وخاصيتها اصالة التحريم في الفروج ولا ينتقل عنها الا با
الدليل والوجه في المعاطاة اما جريان السيرة عليه وهو في المقام غير متحقق بل المعلوم خلافه
واما دخوله في اطلاقات النكاح فلا ريب ان الفقهاء اتفقوا على ان النكاح حقيقة في العقد
او في الوطي والاكثر على انه حقيقة في العقد فلا يشمل المعاطاة ولو كان مشتركا لايمنع من الاجمال
الموجب لعدم تيقن الدخول تحت الاسم بل لو سلم كونه حقيقة في الوطي لا نعقل دخول المعاطاة اذ الغرض
كون السبب مفيدا للاباحة والوطي المحرم بدون السبب لا يصير لكون الشيء المحرم سببا للاباحة وهو
واضح لمن له ادنى فكر مما لا يحتاج الى التنبيه عليه فلا يراد من عمومات ادلة النكاح الا العقد والمعاطاة
ليس منه ولنا هنا كلام حاسم لمادة الاشكال رافع للقيل والقال وهو ان ما ذكرناه من الادلة
على عدم المعاطاة في النكاح كلها انما يدل على ما ادعيناه عدم دخول المعاطاة تحت الادلة
فيبقى تحت اصالة الفساد واما القيام الدليل المخرج له عن تحت الادلة لو كان عموم في الباب فلا
منها ما ذكرناه سابقا ومنها انه لو كان المعاطاة كافية في النكاح لم يتحقق الزنا الا في صورتين
احدهما صورة الاكراه وثانيهما كون الفاعلين غير قاصدين الحلية بذلك الفعل بل قاصدين
لمخالفة الله مع ان ضرورة المسلمين قضت بوقوع الزنا ولو مع التراضي والتعاطي بالعوض المعين
او بدونه بل هو الفرد الشايع من الزنا فكيف يعقل كون المعاطاة بمجردها قبيحا والكلام اللازم
ان يقال لو سلم عموم دال بظاهره على كفاية المعاطاة في التحليل في الفروج ولم يقم ايضا دليل دال
على خروجه عن القاعدة لكنا ايضا نقطع بعدم كفايته وبيانه ذلك ان المراد من السبب المحلل للبضع
او الملك على احد القولين في المعاطاة ان يكون السبب مما قبل السبب مفيدا اباحة او تمليكا فاذا

كان المعاطاة انما هو السبب في ذلك فنقول لا ريب ان النكاح انما تمليك الانتفاع بالبضع او
تمليك المنفعة على احد الوجهين ولا ريب انه كما يتحقق بعد ذلك ان المعاطاة لا تتحقق بمجرد العوض بل
او بقبض العوض المقصود من تلك المعاملة كالمبيع في العين والعين المستاجرة في الاجارة ونحو ذلك
فلا يتحقق المعاطاة في النكاح الا باعطاء المهر وقبض منفعة البضع وبعد ذلك لا يبقى منهما حتى
يفيد المعاطاة اباحة او تمليكا ولا تم ذلك فوقوع الوطي والاستمتاع الاول محرم لانه من دون
سبب محلل والمعاطاة تحصل بعد ذلك فاين السبب المحلل للانتفاع بالبضع اولا وكيف
نقول في ساير انواع المعاطاة فان هناك ايضا تتحقق المعاطاة بعد الاخذ لانا نقول انهما لما
تعلقت المعاوضة بالاموال وهي قابلة للتسلط فان للمالك ان يقبض الغير سواء كان هناك
معاطاة ام لا فاذا اقبضه فهو قبض سايغ لا مانع منه ويتحقق بذلك الاباحة والتصرف بعد ذلك
او التمليك على احد الوجهين بخلاف النكاح فان البضع للحرة تملك نفسها فتقبيض بضعها الا
بسبب محلل فلو توقف التقبيض على محلل لكان يكون نفسه ولا يمكن ان يتم اذ التقابض يوجب
تحليل التصرفات اللاحقة فان الكلام في كون الوطي حلالا او لا وكيف يعقل كون الحرام محللا
لنوع اخر فان قلت ليس النكاح الا كساير عقود المنافع كالاجارة ونحوها اذ لا ريب ان المعاطاة
فيها لا تستلزم استيفاء المنفعة بتمامها بل القبض المعتبر قبض المنفعة فليكن هنا ايضا قبض الزوج
نفسا للبضع فيكون معاطاة محللا للانتفاع بعد ذلك والا ان قبض العين قبض المنفعة فيما لو كان بعض
من الامور التي تدخل تحت اليد كالحيوان او الدار ونحو ذلك فيما لا يدخل تحت اليد كما في
الاجير فليس قبض عينه قبض المنفعة ولذلك لا يجب اقباض الاجرة الا بعد اتمام العمل واستيفائه
بخلاف ساير الاعيان المستاجرة فان قبض العين فيها قائم مقام قبض المنفعة وخصوص جهة النقل بعض
بالدليل وان لم يكن قبضا حقيقيا ولذلك ترتب الضمان لو تلف على الوجه ومثلها نحو
قبل الاجير فان الزوجة لا تدخل تحت اليد مع ان المقام تمليك الانتفاع لا تمليك منفعة ولو
كالاجارة محل منع وثانيا نقول الكلام في تحليل قبض الزوجة ايضا فان القبض عبارة عن
عن التسلط ولا يتحقق تملك الزوجة ومنها الموانع ولبس الزوجية ذلك الا بمحلل شرعي اذ
لا ريب في تحريم التمكين اذ ما لم يقع هناك محلل ما بحال فالمعاطاة في النكاح مما لا يمكن
تحققه لانها تمليك او اباحة ولبس الزوجة اباحة نفسها ولا تمليكها الا بعد رضى فلو توقف

توقف التحليل ايضا على تمليك التمكين والاباحة والتسلط لزم الدور وهذا كلام لا يخفى على
المطلع على الضوابط ومن يرد مذهب الفقاهة فلا يحتاج الى جمع دلالة العمومات واثبات
دليل دال على اخراج المعاطاة في النكاح عن تحتها هكذا ينبغي ان يحقق المقام بحيث لا يبقى
شبهة في المرام وثانيهما بالنسبة الى ساير المعاوضات كالبيع والصلح والاجارة والهبة المعوضة
والمساقات والمضاربة ونحو ذلك والحق فيها ايضا كون المعاطاة مفيدة للاثر وهو الاباحة
في التصرف او التمليك على الوجه الاخر كما سياتي تحقيق ذلك ان شاء الله والوجه في ذلك امور منها
ذهاب الاصحاب خلفا وسلفا الى ان المعاطاة مفيدة للاثر في هذه العقود وان لم يحكموا بلزوم الاحكام
بتمامها ولم يتعهد في ذلك الحكم مخالف الا النادر منهم كما سيذكر والى الفتاوى واتفاقهم على انها
في مقام اخر سيظهر لك ضعف التخيل وضعه المقدم الثابت فالاجماع ذلك يحصل في الجملة
قيام سيرة المسلمين في بلادهم وعباداتها على ذلك بحيث ما من جملة العصر يليت بعض الصبيان
والنساء وهذه طريقة قديمة متصلة بزمن المعصومين يكشف عن تقرير صاحب الشريعة لبعد
عدم اطلاعهم على ذلك مع انتشار المعاملات في البلدات في كل قرية بل ان بدء ولو صدر
في ذلك منع عن صاحب الشريعة ولو لم يكن مقام هذا تقية ولا شيء اخر يوجب عدم الردع وهذه
امارة لا تنكر وثالثها ان الادلة الواردة على حلية البيع والاجارة ونحوهما من العقود كما
ربما يدعي شمولها للمعاطاة فيندرج تحت الادلة الخاصة ايضا ويفيد الفائدة كالعقد اللفظي ان
افترقت في احكام اخر باجماع او غيره من الادلة كما سيفصل ان شاء الله وبالجملة بعد المعاطاة في الجملة
مما لا يمكن انكاره نعم هنا كلام وهو ان حجية الادلة في المعاطاة انما هو السيرة والقدر الثابت منها
انما هو في المحقرات دون الامور الجليلة فكيف تدعى السيرة على العموم والجواب اولا انا لا نعلم
بالفرق بين اصحابنا وان قال به بعض العامة بل اجماع الاصحاب على الاعم من القسمين فلا وجه للتخصيص
بالمحقرات وثانيا نمنع اختصاص السيرة بالمحقرات بل نقول ان السيرة متحققة في الاشياء الجليلة كبيع
الحيوان وغيره وكذلك بمجرد التزام الناس باجراء الصيغة في بعض الاشياء كالعقارات ونحوها لا يقتضي
عدم اعتبارهم المعاطاة بل لعله ان الالتزام بالصيغة في ذلك انما هو لافادة اللزوم والتمليك
لو قلنا بان المعاطاة لا تفيد الا مجرد ان المعاطاة لا اثر في التصرف او التمليك فلا يعمل
في افادة المعاطاة اباحة التصرف بقول مطلق يعني كونه اعم من التمليك والاباحة المصطلحة سوى

175

ايد الله الفاضل العلامة اعلى الله مقامه في تنبيه واستدل على ذلك بوجهين احدهما ان الاباحة في المعاطاة
مقصودة في التمليك كما عليه سيرة الناس فان المتعاطين لا يريدون بذلك الا التمليك كما لا يخفى فيكون
التمليك قيدا للاباحة بمعنى ان المالك لا يرضى بالتصرف الا على وجه ان الاخذ مالك فمتى صار ذلك قيدا
لمقتضى القاعدة ان انتفاء القيد يقتضي بانتفاء المقيد لان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس التمليك
مجرد علة وداعي للاباحة حتى لا يضر عدم حصوله بالاباحة وحيث انا نقول ان المعاطاة لا تفيد الملك
بل تفيد الاباحة كما عليه معظم الاصحاب بل الكل الا من ندر فيكون الاباحة بعد عدم حصول التمليك بها لنا
عن القصد المتعلق به الموجب لزواله بانتفائه فاذا الركن مقصود الكان الحكم الدال بالبطلان صحيح
مكن مبنى عنه بالنص والاجماع وثانيهما ان المعاطاة لو صحت لو دخلت تحت اسماء العقود على
حسب مواردها اذ ليس عندنا معاملة مستقلة غيرها ذكره الاصحاب فان الظاهر منهم انحصار المعاملة في
المشروعة فيما عنونوه فيكون انحصارا اجماعيا ولازم ذلك كون الخارج عن ذلك باطلا بالاتفاق
فلو صحت المعاطاة لزم اندراجها تحت هذه العقود بالاسم او الحكم بل الظاهر لزم دخولها تحت الاسم
فاذا صار كذلك لزم كونها ملزما كما في عقود الابواب والا انحصرت بالقاعدة لان العبرة بالتمليك فلزم
كونها من العقود الفاسدة لا يجوز التصرف بالاتفاق والجواب عن الاول انا لا نسلم كون الملك قيدا للاخر
بل لو نسبنا الناس في معاملاتهم يقصدون الملك نقول لا نسلم ولا احد منهم يرضى في التصرف
في العوض مع كون العوض الاخر ملكه ولا يتفاوت الحال عندهم بين كون ذلك على طريق الملك او
الاباحة بعوض كما ان ذلك يظهر من طريقتهم مضافا الى ان فتوى معظم الاصحاب بانه لا يفيد الملك مع
المطلقين لهذا الفتوى كيف يتصور كونهم قاصدين بالايقاع تمليكا فان ذلك في غاية البعد ولو كان
فيهم من يقصد الملك فلعله من يذهب الى ان المعاطاة مفيدة للملك لان القول به ليس بغير نادر فاذا الركن
مقصود او كان مقصودا بالمزية فلا يوجب زوال الاباحة بعدم التمليك ولو فرض كونهم قاصدين
للتمليك ايضا نقول انه بعد تسليم ان مشروعية هذه المعاملة انما هو لافادة الاباحة دون التمليك
كما هو المشهور فيصير قصد التمليك من القصد الزائد على اصل المراد وليس الا كقصد النفقة في المتعة
في النكاح المنقطع او الارث او نحو ذلك من الامور الزائدة التي لم يجعل الشارع المعاملة مؤثرة
فيها وهذا القصد لو كان داعيا الى ابطال العقود بعدم ترتب المقصود عليها لزم من ذلك
بطلان العقود لاكثر الناس لانهم من جهة عدم علمهم باللوازم يقصدون ما لا يترتب عليه شرعا وقد

مرتب عليه الحل في قاعدة تبعية العقود للقصود مما لا يرتاب فيه نعم لو لم يكن المشروعية في المعاطاة دليل غير ادخالها
في الاذن المفيد للاباحة يمكن توجيه كلام العلامة الى الشهيد لانتفاء الاذن هنا بسبب عدم تحقق القيد
والماخوذ في القصد والرضا ولكن بعد قيام الدليل على ان هذه المعاملة مشروعة من نص او اجماع وانها
مفيدة للاباحة فلا موقع لهذا الكلام ولعل نظر الفاضل على ان ذلك لا يفيد الاباحة الا من مجرد اذن خاص
من المالك كما في الاذن في سائر المقامات والاذن هنا مقيد ينتفي بانتفاء قيده والظاهر ان الشهيد
شرعية هذه المعاملة بالادلة المتقدمة ويقولوا انه مفيد للاباحة دون التمليك لان الاباحة
من جهة الاذن بمعنى انه لا خصوصية للمعاطاة في ذلك بل الجملة وان لو اجيب لهذا التكلف كلام
شاهدا واضحا لكن الاولى من كلام الشهيد هو ذلك فنقول بها فلا يتبادر الا الرد والانكار وبهذا
يندفع كلام الفاضل وبه يندفع الاشكال ولا يحتاج الى الوجوه السابقة في الجواب عن الثاني فلنا ان لا نسلم
دخولها تحت احد العقود حتى يلزم من ذلك افادتها الملك بل نقول انها معاملة مستقلة ليس داخلا
في الابواب الاخر كما يراه جماعة من المتاخرين صيانة لتحقيقاتهم على ذلك ودعوى الحصر
في الابواب المذكورة كما عليه كلام الفاضل ان اريد بها حصر القواعد المملكة فنمنعه اذ لا يتحصل المعاطاة
ملكا حتى ينقض بذلك الحصر وان اريد به حصر كلما يفيد اباحة التصرف ولو بالاباحة فلا نم الانحصار
كيف مع ان الاصحاب حصروا الاسباب في الابواب المذكورة نصوا على ان المعاطاة تفيد الاباحة وهو
تصريح منهم على عدم الانحصار فيما يفيد التصرف في العقود المعهودة فلا نسلم هذا الكلام مبنيا على
عدم القول بان المعاطاة الواقعة في عقود التمليك تفيد الملك كما يستفاد من كلام الشهيد
وان قلنا بانه يفيد التمليك كما قواه بعض المعاصرين والمقاربين لنا ممن تقدم علينا بزمان كلام
الشهيد ايضا على ما لا ينافيه كما ستعرفه فلا موقع للايراد الثاني بالمرة ولعل الغرض هو الرد على الشهيد
القائلين بالاباحة وقد عرفت الدفع بناء على ارتفاع من ذلك ان المعاطاة تفيد الاباحة
في غير العقود المملكة بل الكلام لانه لا يتوجه عليه ايراد الفاضل بوجه واما في المملكة فيفيد الاباحة
في التصرف ايضا بالاجماع من الاصحاب حتى من الفاضل لانه رجع عما افتى به في النهاية والوجوه الواردة
رد اعلى ما عرفت دفعها بان التامل فيما ذكرنا نقدر على دفع الاعتراضات الاخر لو تخيل ورودها
هنا فالظاهر كلمة الاصحاب ان التناقض من حيث الصيغة لا يكون التناقض من جهة سائر الشرائط فلو علم
كونه ملكا فلا بحث ولو فرض انه غير ملك ايضا فمعقول لا يكون هذا الكلام العقود الفاسدة بل هو

بفيد الاباحة كما نصوا عليه المقام الرابع في انه هل يفيد اللزوم لو وقع في مقام العقد اللازم
من المعاملات او لا يفيد اللزوم ذهب الى الاول من قدمائنا الشيخ الاجل المفيد ومن المتاخرين المولى
المورع المقدس الاردبيلي وذهب

الا ولو كان مقصد المعنى فيقول ان المسبب انما هو المعنى ومحل اعتبار اللفظ كاشفيته ويكون
الاشارة في الاخرس كاشفيته عن ذلك فلا يربط التحريك اللسان لانه مقدمة للفظ وحيث لا لفظ
فلا وجه للتحريك وذلك نظير تحريك الرجلين في السفينة لمن نذر المشي في الطريق ووقع انه لو لزم ذلك
للزم اظهار الصوت ايضا لانه ايضا لا بد له وهو مقدمة ومن هنا يمكن ان يبنى بالفرق بين العبادات
والمعاملات اذ العبرة في العبادات بنفس الالفاظ تعبدا اذ لا ريب في عدم جواز افادة ذلك
ذلك المعنى بلفظ اخر ولو بالجملة لخصوصيات الالفاظ فيها مدخلية وان كان اللفظ ايضا مطلوبا في الجملة
او كالتعبد في المقامات واما المعاملات فالعبرة فيها بالمعاني ولذلك لا يصح مع عدم العلم بمعنى
بمعنى اللفظ او مع عدم قصد الانشاء ونحو ذلك والالفاظ قد اعتبر فيها الكشف فاللازم
على الاخرس في الثاني في العبادة مع الاشارة لئلا يصير اجنبيا عن عالم اللفظ بالموت
فيكون غير الاشارة الدالة على المعنى ان تكشف الاشارة قائمة مقام كشف اللفظ ولا خصوصية لذلك
اللسان وهذا الوجه عندي غير بعيد الخامس انه يعتبر في الاشارة ما ان تصير بالاصبع او يكفي كونه
باي الاعضاء كان من دون فرق او خصوص الاعضاء المعتاد للاشارة ظاهر النص في بحث الاشارة
في القراءة وانصراف المطلقات الى الغالب من كونه بالاصبع واصالة عدم تحقق الاثر في غيره اعتبار
الاصبع وظاهر بعض كلام الاصحاب وعدم ظهور خصوصيته في الاصبع عدم الاشتراط والتحقيق ان
يقال الاخرس الذي له عادة بالاشارة باليد او بالاصبع او بالاصابع او باليدين او بالحاجب ام
بالعين او بالشفتين او بالراس او بالرجل او بالمركب من الاثنين او الاربعة او الخمسة او الازيد
او المجموع فالعبرة على معتاده كيف كان ودلالة النص على الاصبع انما هو المبني على الغالب واما
في الاخرس الذي لا عادة له كالعارض ونحو ذلك فان الاحتياط بالاخرس فالظاهر اعتبار الاصبع

الاصل في الاشارة والمنيقن الدلالة ويحتمل اعتبار خصوص السبابة وان لم تكن فغيرها مراعيا
للاقرب وان لم تكن فبالكف ثم بالزند ثم بالمرفق ونحو ذلك وبعبارة اخرى يلاحظ الاقرب
الى ما هو المعتاد في الاشارة السادس انه هل يعتبر في الاخرس استحضار الالفاظ والرعاية للترتيب
او المعاني او كليهما او لا يعتبر شيء منهما وتفصيل الكلام ان يقال ان الاخرس اما ان يكون الابكم
الاصم الذي لا يعرف الالفاظ واما ان يكون ممن يعرفه ترتيب المعاني ولا يعرف الالفاظ واما ان يكون
ممن يعرف الالفاظ وترتيبها كالذي كان قادرا يسمع ويحفظ لكن عرض له عارض فصار اخرسا والكي
لا يعرف معاني الالفاظ لعدم اطلاعه على العربية او يعرف خصوص الالفاظ المقصودة واما ان يكون
من يعرف الامرين وعلى التقادير اما ان يكون البحث بالنسبة الى ما اعتبر فيه اللفظ دون المعنى كما
في الاذكار والقراءة الواجبة فان العمدة في صحة العبادة فيها اللفظ ولا عبرة بعدم العلم بالمعنى
وعدمه ولا استحضاره وعدمه او بالنسبة الى ما اعتبر فيه المعنى دون اللفظ الخاص كالاقرار والوصية
ونظائر ذلك واما بالنسبة الى ما اعتبر فيه الامران كالطلاق والنكاح والعتق ونحو ذلك مما يعتبر فيه
خصوص الالفاظ وقصد المعاني معا فنقول لا ريب في سقوط ذلك كله عمن لا يعرف ترتيب
الالفاظ وقصد المعاني معا فنقول لا ريب في سقوط ذلك كله عمن لا يعرف ترتيب الالفاظ
ولا المعاني بل يعرف المدلول اجمالا كالابكم والاصم الاصلي فالمعتبر في الاشارة الى المنجز الكاشف
مع القصد اليها وان لم يستحضر الالفاظ ولا معانيها الخاصة لعدم امكان ذلك في حقه واما من يعرف
المعاني المرتبة دون الالفاظ فان كان في مقام اعتبر فيه خصوص اللفظ كالقراءة يحتمل فيه لزوم
استحضار المعنى حتى يقوم مقام الالفاظ ويحتمل عدم اللزوم لقيام الاشارة مقام اللفظ وعلى
وجوب استحضار المعاني على صاحب اللسان ووجوبه على الاخرس وهو الاقرب واما في مقام اعتبر فيه
المعاني والالفاظ كالطلاق ونحوه فيحتمل فيه ايضا عدم اللزوم لان المعاني المرتبة انما اعتبرت
من جهة خصوصية الالفاظ واما لو لم يعتبر هناك لفظ لتعذره فلا وجه لاعتبار استحضار معنا
واللفظ مرتبا بل يكفي الاشارة وقصد الغاية ويحتمل اللزوم لعدم سقوط الميسور بالمعسور ومنع
الارتباط بينهما وهذا هو الاقوى فعلى هذا يقصد المعاني مرتبا في الذهن ويشير الى هذه المعا
المرتبة ليكون الاشارة كاللفظ ولا يمكن اشارته الى الالفاظ لفرض عدم معرفتها واما في مقام
اعتبرت فيه المعاني ولا عبرة بخصوص لفظ فالظاهر كفاية قصد ذلك المعنى اجمالا وان لم يكن لقصد

معنى الالفاظ على الترتيب اذ العمدة هو المعنى واما من يعرف الالفاظ دون المعاني ففي مقام اعتبار
الالفاظ كالقراءة يحتمل لزوم استحضار الالفاظ تفصيلا في الذهن مع الاشارة وهو الاصح ا
الاقوى ويحتمل الاكتفاء بالاشارة وان لم يرتب في الذهن لو امكن تصوير ذلك اذ الظاهر ان
الاشارة الى اللفظ لا يعقل بدون تصوره اللهم الا ان يقال يمكن القول بالاشارة اجمالا وهو بعيد وفي
مقام اعتبار المعنى لا عبرة بتصوره للالفاظ واشارته كما انه لو تصور لفظا لا يدل على شيء اصلا
واشار اليها ولم يعرف معناه فلا اشكال في عدم الثمرة بل الظاهر ان اشارته على الاصل المعنى يجب
تفهيم مراده المعنى من الاخرس وان لم تكن اشارة على طبق الالفاظ ففي صورة اعتبار اللفظ
والمعنى كالطلاق مثلا لا ان جعل احضار صيغة انت طالق بالترتيب المعهود واما من يعرفهما
ففي مقام اعتبار اللفظ خاصة كالقراءة يحتمل ولا يجب استحضار المعنى وان عرفه في صورة الا
بالمعنى فالمعتبر قصد ذلك المعنى والاشارة المفهمة له وان لم يقصد المعنى على ترتيب يحصل تركيب
الالفاظ وفي صورة اعتبارهما معا كما في الطلاق والنكاح يستحضر اللفظ بالترتيب ومعناه على
طبقه ويتم اشارة مفهمة الى المجموع بالمعتاد ان كان والا فما هو الاقرب الى الصراحة هكذا ينبغي
ان يحقق المقام السابع ان الظاهر ان العاجز عن النطق لمرض في العضو او اعتقال لسان او قطع
او غير ذلك من العوارض المستمرة باقية بحيث يوجب سلب قدرة النطق كالاخرس في حكم هذا الا
اذ العلة المستفادة من كلام الشرع هو العجز وظاهر الاصحاب ايضا ذلك ويمكن دعوى القطع بعدم الفارق و
تنقيح المناط والتمسك بلزوم العسر والحرج واصالة عدم وجوب التوكيل ونحو ذلك نعم يشكل الامر
في المكره الممنوع عن التكلم خوفا في الحاقه بالاخرس مطلقا او عدمه كذلك او الفرق بين طول الزمان
الموجب لتفويت الاغراض المقصودة وبين قصره الموجب للزوال الا بعد بحيث لا يفوت من الغرض
ما يعتد به او الفرق بين كون الاكراه بحق او باطل لو امكن فرضه وجوه والاقوى الالحاق
هل يعتبر في العقود والايقاعات العربية او يقع لاهل كل لسان بلسانه او يصح لكل باللغة من
اللغات ايضا ظاهر الاكثر اشتراط العربية وقد نص على ذلك المحقق الثاني والشهيد الثاني الا فيما نصوا على صحته
بكل لغة كالاقرار والوصية ونحوهما وقد يستفاد من جماعة من المتأخرين ومن مشايخنا المعاصرين
الاكتفاء بكل لغة فيما عدا النكاح بل يجوز في النكاح ايضا بعض من قارب عصرنا منهم السيد الاجل
الاستاد سيد محمد الطباطبائي قدس الله روحه كما عن ... في جواز نحو الاقرار والوصية والوديعة والعارية

ما الوكالة ونحو ذلك من العقود الجائزة باي لغة كان كما هو المصرح به في كلامهم ويدل على ذلك
سيرة الناس كافة مضافا الى صدق هذه الالفاظ ايضا بالنسبة الى ما يقع بغير العربية واما البحث في العقود
اللازمة وما شاكلها من الايقاعات كالطلاق والعتق والظهار واللعان والايلاء ونظائر ذلك
وبالجملة البحث في غير ما اجمع على جوازه بكل لغة احتج القائلون باشتراط العربية بوجوه منها
ان الاصل المراد عدم حصول النقل والاثار المترتبة على الايقاع والعقود الغير الملك الا بما دل
الدليل على سببيته والذي دل الدليل عليه هو ما وقع بالعربية وما عداه لا دليل عليه ومنها ان
ادلة العقود عموما وخصوصا انما تنصرف الى ما هو المعتاد والشايع في زمن الخطاب ولا ريب ان
المتعارف في ذلك انما كانت الصيغ العربية وهذا الغالب ربما يغلب ما عداها الى الاصل بل الغرض
هو ظهور الانحصار اذ لو كان غير العربي جائزا لبين في الشرع وقد بينها لزوم الناس ... ظهور
الانحصار اذ لا ريب في كون معاملاتهم انما هي بالعربية فخرج عن ذلك المخرج بالدليل وبقي الباقي
ويمكن التمسك ايضا بوجه اخر وهو ان الفاظ العقود انما نقلت عن معنى الاخبارية الى معنى الانشاء فانه
استفيد من الشرع كون السبب هو اللفظ الموضوع للانشاء العاملة ولا ريب في ان سائر اللغات لم يعهد كون
معاني هذه الالفاظ بعينها بارادتها في المعنى موضوعا للانشاء بل هي باقية على معنى الاخبار وكونها هو
موضوع للاخبار سببا في مقام ما هو موضوع للانشاء اول الكلام ويمكن التمسك ايضا باتفاق الكل على
انهم لم يذكروا في شيء من العقود والايقاعات غير العربي شيئا في كلامهم سوى الصيغة العربية وسكوتهم في
في مقام البيان يأتي بالحصر بل يلوح من ذلك اجماعهم على عدم الصحة بغيرها مضافا الى ان الشرع في باب
العبادات كالصلاة قد اعتبر الالفاظ العربية كالقراءة والذكر والتلبية ونحو ذلك من الادعية ولم ينقل
احد باجزاء ما يرادفها من الالسنة الاخر مع ان الاحتياط منقول على عدم صحة انعقاد النكاح بغير
صيغة العربية ولا يخلو بظهوره في ... وبين غيره بل الظاهر انهم عدم ترتب الاثر على اللعان والايلاء
والظهار والنذر والعهد واليمين الا بما ذكر من الالفاظ العربية واي فرق بينها وبين غيرها
والقول بانعقاد اليمين ونحوه بغير العربية مما لم اعثر على مصرح به وهذا في الحقيقة من الاستقراء
المفيد للقطع بالحكم والمناقشة والتاسي من جهة كونه من الطبيعيات في هذا المقام من كون لسان الشرع
من لسان العرب غير مسموع غاية ما في الباب وقوع الشك في كون هذا من الشرع لاجل كونه لسانه كذلك
او من جهة كونه مقتضى الشرع ذلك ولا ريب ان في مثل هذا المقام احتمال كونه من جهة الشرع

مراعاة للمنصب الشرعي فيما يرتبط بالاحكام ولو كان ذلك جايزا لتصدى منه ولو قليل على مر عصر فعصر كما
ورد في المقامات الاخر لا يبقى لعل عدد لا اصل كلا لك من لسان الائمة عليهم السلام فيما يرتبط بالعلم او يعلق على العربية لاجل
ذلك لانا نقول الظاهر قيام الاجماع المركب على جواز ذلك اذ كل من جوز بغير العربية لم يخص الجواز بالاصل بل كل الام
بل عند بل جوز بغير العربية الكل احد مع قيام اللغة واحتج الظاهر المكلف بالتعميم بامور احدها صدق الاطلاقات الدالة
على المعاملات والانشاءات والايقاعات على الواقع باي لغة كانت والاصل عدم الشرطية وفيه ان هذه الاطلاقات
تنصرف الى ما هو الشايع المعتاد وهو اما العقد بالعربية او المعاطاة واما العقد باللغات الاخر فغير
شايع بل نادر جدا بل يمكن دعوى القطع بان اهل الالسنة من المسلمين لم يلتفتوا الى الان على وضع
الصيغة العربية وان ارادوا الاهتمام بذلك واضح فلا اطلاق حتى يتمسك بالظاهر عن التقييد وثانيها
ان العقد باي لسان اتفق فهو عقد بكل الاطلاق ونحو ذلك فيشمله عموم ما دل على الوفاء بالعقود
والمؤمنون عند شروطهم والجواب منع شمول هذه العمومات الا على ما هو المعروف المشهور بين الناس
من الكيفية المعتبرة بل يمكن الشك في كون الواقع باللغة العجمية ونحوه عقدا ام لا اذ معنى العهد المؤكد
والتاكيد انما هو بما جرى على طريقة الشارع وبالجملة ندرة الوقوع والاطلاق كاف في ذلك
مضافا الى عدم صلاحية مثل هذه العمومات الضعيفة الدلالة على المقام لما سلف من الوجوه
القوية الدلالة وثالثها انها عموم قوله انما يحلل الكلام ويحرم الكلام فان المراد الاعم كون اللفظ فهو
الكلام وهو دال على العلية الطبيعية فاشتراط كونه عربيا خلاف الظاهر وفيه ان الظاهر منه عدم كونه علة تامة
محللا ومحرما من العقد المحض والمنع والملامسة ونظايرها الا ان كل كلام محلل ومحرم ولو بحالة
اخرى [illegible] الى الكلام دون غيره [illegible] الاطلاق من جهة كيفيات الكلام وشرايطه
حتى يتمسك به ونحو ذلك واضح ورابعها ما دل من الادلة على ان لكل قوم عقد ونحو ذلك فان
الظاهر ان لكل قوم بلسانهم وفيه ان ظاهره بيان ان [illegible] لكل قوم [illegible] لكل طائفة من الناس
عقود على حسب ما يتعاهدونه في امكنتهم لا ان كل عقد عقده قوم باي لسان كان فهو صحيح مضافا
الى ما ورد انه لكل قوم نكاح بل الظاهر منه ثبوت الاهلية الجهالة واما لكل قوم عقد فلم اقف
عليه ولا نص في جواز النكاح انه باي لسان كان مع ان ظاهر اصحابنا الا من شذ منهم عدم جوازه
الا بالعربية وخامسها صحة ان سيرة الناس على الاكتفاء بكل لسان وفيه منع واضح لان بنائهم
اما على المعاطاة او على الصيغة العربية وسادسها لزوم العسر والحرج في تعيين الاتيان بالصيغة

بالصيغة العربية لكل احد مع انتشار الالسنة وتنائي البلدان ومشقة التعلم وفيه منع العسر بعد
انفتاح باب المعاطات ولعل غرض الناس غالبا الاكتفاء بحصول الملك وهو حاصل بالمعاطات
او غرضهم الاباحة بعوض الراجع الى الملك بالتصرف وهو مع المعاطات متحقق مضافا الى
حصول العسر بتعلم الالفاظ الصيغ فانها كلمات قليلة يقدر عليها كل احد مع ان القادر على تعلم
افعال الصلوة والاذكار في العبادات قادر على العقد والايقاع بلا اشكال مضافا الى تعلم الصيغ في
حين تعلم الاحكام كالفطرة في حين البحر مضافا الى جواز التوكيل برفع العسر الحرج بالمرة
وسابعها ان العربية لو كانت شرطا لانتشر في الاخبار تعليم الصيغ العربية على الناس لاختلاف
الالسنة ولاشتهر بين المسلمين ذلك وفيه ان في زمن الشارع كان اهل الشرع عالما بالعربية
والصيغ فلا حاجة الى التعليم مضافا الى ان هذه الابتلاء في العبادات دون المعاملات لوجهين
احدهما وجود البدل في المعاملات دون العبادات وهو المعاطات وثانيهما جواز التوكيل
في المعاملات دون العبادات فصار بسبب المبالغة في ذلك دون المقام من جهة ذلك وهو في
ان راجع طريقة الناس من اطلاق الجواز حتى في النكاح لاحظ هذه الادلة ومنع الاجماع الكذ
على المنع مع منسوبا الى ما هو اللازم الاحتياط من امر الفروج وجعل الباب مفتوحا لكل داخل
وادلة القول باشتراط العربية ايضا وان امكن المناقشة فيها بان استفادة الحصر ممنوع والاصل
مندفع بما ذكر من ادلة التعميم والتاسي انما هو فيما علم وجهه مع ان الكلام انما هو في العجز عن العربي
بغير العربي لا في لزوم الاتيان بالعربي او صحته والترك لا يدل على عدم الجواز والعجز بل دلالة انما
هو على عدم اللزوم بغير العربي مجرد عدم كون الالفاظ في غير العربي منقولة الى الانشاء غير
قادح لمنع النقل في العربي ايضا لنا التبادر للاخبار عنه مع الخلو عن القرينة وكونه في مقام العقد
قرينة على الانشاء ودعوى [illegible] ها حقايق في خصوص مقام العقد بعيدة جدا اي كما ان دعوى
كونها حقيقة في الانشاء مطلقا ويفهم الاخبار في المقامات الاخر ابعد بل مقطوع العدم
ولو سلم النقل فانما هو في الالفاظ المشتقة من مواد العقود والايقاعات كلفظ بعت وانت
طالق ونحو ذلك مع ان العقد العربي لا ينحصر في هذه الالفاظ كما يأتي ودعوى كون كل
ما هو موضوع للانشاء صحيحا وكلما ليس كذلك باطلا مخالف للاجماع القطعي ولو سلم ذلك

ايضا فيصير هذا نزاعا في عدم وجود المراد في الالسنة الاخرى لا منعا للجواز ولو وجد اللفظ الصريح
للانشاء مضافا الى ان هذا البحث يصير قولا بعدم الجواز من باب انه مجاز لانه تجوز ابن عربي وكلامنا
في حجية العربية وعدمها الا في الحقيقة والمجاز والاستقراء المفيد للقطع ممنوع والمفيد للظن ايضا
مشكل اذ العبادات لا مدخل لها في هذا المقام لانها تعبديات محضة بخلاف المعاملات فان الغرض فيها
بالمعاني والالفاظ كواسطة مجردة ومسألة الطلاق واللعان واليمين ونحو ذلك لو ثبت فيها الاقتصار
على العربية في ترتب اثارها لا يستلزم كون سائر العقود كذلك بها مع المعارضة بوجود طائفة منها
جائزة بكل لغة كما اشرنا اليه واجماع الاصحاب بعد وجود المخالف منهم بل نسب الى الاكثر الاطلاق
الدال على الجواز بالعربية وغيرها وبالجملة مقتضى الاقتصار على العربية عدم ترتب الاحكام من
اللزوم ونحوه الا مع تعذر العربية وان كان القول بالجواز بكل لغة غير بعيد بعد التامل
الا في النكاح الدائم بل المنقطع ايضا لشبهة الاجماع والسيرة والاحتياط في امر الفروج والظاهر
بعد الجواز بكل لغة لا تختص لاهل اللسان بل يجوز بكل لسان وفي الملفق من اللغتين وجه بعدم
الجواز لعدم التعارف لكن بعد القول بصحة العقد بالجواز باي لغة كانت فلا اقوى فيه
ايضا الجواز   اختلفت كلمة الاصحاب في ضبط الفاظ العقود اختلافا فاحشا فمنهم من
اقتصر على لفظ واحد ومنهم من اقتصر على لفظين ومنهم من اقتصر على الفاظ ومنهم من اعتبر صحة
ما يشتق من مواد اسامي العقود ومنهم من ذكر ما يجيء هنا ماتية ومنهم من اعتبر الحقائق ومنهم
من فرق الى المجاز القريب ومنهم من اعتبر المجازات مطلقا ومنهم من اعتبر الصراحة كيف كان   الصيغة
ومنهم من ذكر الاقتصار الى الايجاب والقبول والطلاق ومنهم من نبه امثلة ومنهم من ذكر الخاصة
ايضا ومنهم من ذكر الايجاب والقبول ثم فرق والصيغة الصريحة هذا ولا يخفى كل ذلك على من له
كما اعرضنا عن النقل لمخافة التطويل ومجمل الكلام ان المحتملات هنا عند التحقيق والتعمق
امور احدها الاقتصار على ما يشتق من مواد العقود خاصة كبعت وصالحت واجرت ووكلت وزوجت
وانت طالق ونحو ذلك عندها وثانيها اعتبار كل ما يفيد هذا المعنى حقيقة مثل
شريت مع القرينة المعينة بناء على اشتراكه بين البيع والشراء وملكت العين والمنفعة على احد
الوجهين وبالجملة كل لفظ يفيد معانيها بالوضع وثالثها التعدي الى المجازات القريبة

القرينة ايضا ورابعها اعتبار مطلق المجاز المفهم للمعنى وخامسها اعتبار الصراحة في الدلالة
سواء كان حقيقة او مجازا مانوسا او عبارة اخرى لفظ يكون منهم ذلك المعنى صريحا بحسب الوضع اما
الاصل او مضمر او كثرة استعمال او متعارف ولو مجازا او القرب بالاقرب ومعناه الذي تقتضيه النظر
الصحيح ان البرهان هو صراحة اللفظ في افادة المراد بجوهره او بالقرائن والوجه في ذلك امور الاول
ظهور اجماع الاصحاب على هذا المعنى بعد التامل في كلماتهم على اختلافها فان الظاهر من اختلافهم
الثاني ان خصوصية هذه الالفاظ ليس معيار الحكم بل البرهان عدم بقاء الاشتباه ولذلك ان
اعلمهم اقتصروا على الحقائق والمجازات المانوسة بل صرحوا في بعض المقامات بالتعميم بما شاء
كل ذلك والظاهر ان اقتصار بعضهم على الصيغ الماخوذة من المواد المخصوصة الاخرى في الذي
مثال مما يشير اليه ذكرهم كاف التشبيه غالبا مضافا الى [illegible] العلامة والمحقق والشهيد ونظائرهم
اختلفوا في كتبهم المشهورة في تعداد الصيغ بل كل واحد منهم اختلف كلامه في كتبه وحمل ذلك كله
على تعدد الرواية والعدول او ارجاع اختلافاتهم الى النفي والاثبات ودعوى الحصر بعيد غاية   البعد
الثاني تعليل جماعة منهم جواز الالفاظ بعضها بانه صريح في هذا المعنى وعدم جواز بعض بعدم
عن افادة المرام وعدم كونه مانوسا او ذكر جماعة منهم بعد ذكر الايجاب والقبول وصيغتها
الصريحة كذا مثلا الدال على ان المعيار الصراحة الثالث ما هو المعلوم من طريقة الشرع ان المعيار
في المعاملات ليس على خصوص الالفاظ بل المدار فيها على المراد ولذا لا اعتبرت كما اشتهر بل الاقوى
للاقتصار على ما يشتق من اصل المواد ولا على خصوص الحقيقة مع شذوذ القول بالاقتصار عليهما كما
سنذكر فينبغي ان يكون المدار على فهم المعنى لكن بحيث ان بناء الشرع غالبا انما هو على قطع النزاع
والتشاجر والعقود ونحوها من الايقاعات لما كانت مثار الفتن فالحكمة تقتضي ان يكون البناء
في السببية على اللفظ المتعارف الواضح الدلالة لان ما كان خفيا يحتاج الى التخريج بعيد ويصير على
تتبع الشرع فاقتضى ان يكون العلائم والامارات في كل مقام مبنية على الامور الواضحة دون الخفية
الابهام الرابع ان الادلة الخاصة مثل احل الله البيع والصلح جائز ونحو ذلك يشمل كل ما وقع بلفظ
صريح دون ما عداه واما الثاني فلانها اطلاقات تنصرف الى المعهود المتعارف وهو ما وقع بالصريح
لفظا واما الاول اذ لعل المراد من هذه الالفاظ خصوص لفظ بعت وصالحت مع اجتماعها القرائن
والا لم يكن التمسك في مقام الشك في شرطية شيء في هذه الاطلاقات بل المراد منها ما يسمى في العرف

١٨٠ وصلحا ومزارعة ونحو ذلك ولا ريب في صدقها بما يقع بكل لفظ صريح والخامس ان عمومات العقود
انما تنصرف الى اصل المتعارف في النوع او الشخص ولا اقل من الجامع للشرائط حتى يوجب الاجمال
المسقط للاستدلال ولا نم ذلك شمولها للعقد الصريح مطلقا دون غيرها لا بد ان المتبادر هو العقود
المتعارفة في زمن الخطاب والقدر المعلوم من ذلك الزمن ما هو المأخوذ من مواد الصيغ وما عداها
لم يعلم تعارفها في ذلك الوقت فكيف تسري الى كل متعارف صريح لانا نقول اولا ان تأخر الزمان
وكون لفظ متعارفا في هذا الزمان في العقد دون ذلك الزمان بعيد منا بانقول ان المراد بالمراد ب
مقتضى ما ذكرنا انما هو على كونه متعارفا يعني انا نعلم ان المعتبر في الفاظ العقد الصراحة وهي تتحقق
في المتعارف فكل عقد متعارف صريح معتبر في زمان تعارفه دون ما اذا هجر المهجور او التعارف في زمان
صار مجازا وثالثا ان سبب اعراضنا عن الاصحاب الى اعتبار الصريح بغير ذلك نحو دخوله تحت
العمومات والاطلاقات وما عداه نشك في دخوله تحت العمومات والاطلاقات ومن اقتصر على
الحقايق تمسك بالاصل وعدم ثبوت ما عداها من الادلة فقد عرفت دفعه وبالاجماع الذي
نقلوا على جواز القصد بالمجاز نعم ينفع بعضها اولا باحتمال ارادة المجاز التعيين ثانيا وبما نقل من الاجماع
المحكي بل المحصل على جواز ملكت في البيع مع انه مجاز فان قلت انه ملكت حقيقة في البيع لانه مشترك
معنوي والملق على الفرد مع الارشاد الى الخصوصية من الخارج او انه بمثل الاطلاق اشهر في البيع او
مشترك لفظي بين مطلق التمليك والبيع او منقول عن الاول الى الثاني او انه وضع بالوضع
لها فلا مجاز قلت كونه حقيقة بالاشتراك لفظا اما بالنقل او بالوضع العرفي واضح الفساد فان الاتيان
ونص اهل اللغة واما كونه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو وان كان يحتمل في بادي النظر الا انه فاسد بعد
التامل اذ لا ريب ان المقصود منه في مقام العقد انما هو انشاء التمليك ولا ريب ان التمليك الكلي غير
معتبر الا في ضمن احد الانواع من بيع او صلح او هبة او نحو ذلك فانشاء التمليك الكلي غير صريح قطعا
فلا بد من قصد احد الخصوصيات في الانشاء وهو مستلزم لارادة البيع منه اي من التمليك وهو
عين المجاز فلذا رجحنا واحتمال ان اصالة التعيين المبعية تصرفه الى البيع فلا احتياج الى قصد الخصوصية
من اللفظ واضح الفساد اذ الاصل لا يوجب انصراف اللفظ وصراحته الا لزم وقوع قصد الانشاء
على التمليك الخاص فالانصاص عن المجازية وارجح بعض من ذهب من المتأخرين الى الكفاية اي لفظ
كان من اعتبار خصوصية فيه مطلقا باصالة عدم الشرطية وعموم ما يحلل الكلام ويحرم الكلام

الكلام وبخلو الاخبار عن ذكر الصيغ المخصوصة بالعقود ولو كان معتبرا فيه الخصوصية لاشتهر مع
انه لم يثبت بل انعكس الامر وبان الاخبار الواردة في باب العقود منتشرة غاية الانتشار على الخلاف
في الالفاظ والكيفيات ولبين ذلك الامر بحيث ههنا كفاية كلما يسمى لفظا وعقدا ولا ريب ان هذه
الادلة كلها لا يثبت انه يمن اعتبار الالفاظ الصريحة اذ لبين في الاخبار الواردة في الابواب
ما دل على الجواز عدم ولبين فيه صراحة الاخبار ما انه ذو ان ها ابهم بعض الاخبار الدالة على
عدم الجواز ببعض الالفاظ الكاشفة عن عدم كفاية كل لفظ ولا يخفى ذلك على من لاحظ الروايات
في ابواب العقود وقد يشار الى بعضها في البحث الاتي ان شاء الله تعالى وخلو الاخبار عن الصيغ مع ابهامها انما
على ان الصيغ كانت معلومة عندهم بحيث لو خرج واحد منها على غيرها لاحتاجوا الى السؤال عن
حكمها وعموم تحليل الكلام وتحريمه ممنوع فالمتيقن الحكم بما عداه الاثبات لكل كلام وقد تقدم البحث
فيه ولبين في الادلة عموما واطلاقا يشمل كل لفظ حتى يتمسك في اشتراط الصراحة بالاصل والذي يظهر
داعيا الى المصير الى كفاية كل لفظ مع عدم الدليل عليه مخالفا لظاهر اتفاق الاصحاب انهم لما راوا ما يرد
من الاعتراض على باب المعاطاة من جريان احكام الملك على المقبوض بالمعاطاة مع فتوى الشهيد بان
المقابض يفيد الا الاباحة بل يفيد الا الاباحة او التخلص عن ذلك بالقول بكفاية كل لفظ كافيا في التمليك
وجب ان المعاطاة لا تخرج من لفظ الانادرا بل لا يخرج اصلا فيصير داخلا تحت العقد المملك ويرتفع
الاشكال عن البين ولكنه ما لا يسمن ولا يغني من جوع اما اولا فلان فتوى الشهيد بالاباحة فيما هو
المعاطاة المعهودة العرفية الخالية عن اللفظ غالبا فلا يقع ذلك في رفع التناقض والاثم لو اريد من
ذلك رفع التناقض عن كلامهم واما ثانيا فلانه لو قلنا انه بان كل لفظ عقد مملك وانما نقول انه لو قصد
النقل والانتقال باللفظ وجعله سببا في المعاملة ولا ريب ان اللفظ الصادر عن الناس في المعاملات الا
[illegible] سوى المالية واما التمليك فانما يحصل بالفعل عندهم لو قصد التمليك بالفعل او الاباحة على
[illegible] اما اللفظ فلا مدخلية له فيه منها كما لا يخفى على المتأمل اختلفوا في اعتبار الماضوية
في العقود او كفاية الجملة الاسمية ام المستقبل ايضا او صيغة الامر او صيغة الاستفهام
مع الجواب بنعم ونحو ذلك في القبول او كفاية ما هو الصريح في المدعى باي لفظ كان او
الحق ان ما دل الدليل الخاص على دخوله او خروجه على بعض الاقوال الحق من اعتبار الماضوية
ان الصراحة معتبرة بتقريب ما سلفناه من الادلة وهي كما تعتبر في المادة تعتبر في الهيئة ولا ريب ان الا

بعيد عن مقاصد العقود جدا او المستقبل محتمل لان يراد به الاستفهام او يراد به مجرد الوعد فلا ادم
غير في الوقوع والانشاء والجملة الاسمية ربما تجري في الاخبار ما نصه في الماضي صريح الوقوع فان
الملك الذي هو المقصود بالقصد اقرب الى مدلوله اللغوي فان قلنا بانه منقول عن معناه الاخبار
فلا كلام فيه وان قلنا بالمجازية فهو اقرب من غيره الى قصد هذا المعنى المجازي جدا فانما ابنية الاد
العقود ومعروفيتها وما لا انها لا تشمل غيرها مما هو المتعارف بين الناس ولا تنفي كون المتعارف الماضي فقط
دون غيره على انه مع عدم الماضي ما يثبت سببيته ومما عداه باق تحت الاصل ولذا انها مصير اكثر الاصحاب
الى اعتبار الماضوية بل ادعى الاتفاق عليه الا ان ما خرج بالدليل صريحا كما في الاجماع منعقد
على عدم الجواز بغير الماضي من سائر الصيغ المجوزة بشهرة العمل المعتضد بالاصل مع تاييد طريقة الاحتياط
واحتج من عمم بان الصراحة هو المعيار فان تحققت صحت ومنع الاحتياج بالماضي عند العلم الا عند الاحتمال
سيما مع تصريحهم في مقامات اخر بجواز الامر والجملة الاسمية والمستقبل ونحو ذلك بعين الرواية في الحال في
الانشاء في هذه الهيئات بعد كونها مجازات مضافا الى اطلاق ادلة العقود وعمومها واصالة
عدم الشرطية الا فيما ثبت ولثبت الماضوية فيها مع ان العقود الجائزة قد نصوا على جوازها باي
هيئة كانت ولا فارق بين الجميع على العقود من هذه الجهة ومحصل البحث انه لا ريب ان العقود الجائزة
كالهبة والقرض والشركة والمضاربة والوديعة والعارية والوكالة لا تشترط فيها الماضوية ولا تختص
بهيئة اخرى بل المدار فيها على افادة المعنى كيف كان وقد نص عليها الاصحاب بل يكفي فيها الملفق من القول
والفعل ويكفي الفعل من الجانبين ويدل على ذلك سيرة الناس واطلاق الادلة وعمومها وغير ذلك
كما يتحمل هذه الصحة كافة واما البحث في العقود اللازمة التي لا تكفي في لزومها المعاطاة ولا كل لفظ
هل يعتبر في ذلك الماضوية ام لا فمنقول عن جماعة الاكتفاء في المزارعة بصيغة الامر ونقل عليه
الاكثر وافتى جماعة في المساقاة ايضا بذلك مع عدم النص وافتى الاصحاب بجواز الجملة الاسمية في
وهو من العقود اللازمة على وجه وان جاز من آخر والقاعدة على ما نحو استعمل الاخر الطرفين
وهو اللزوم للاصل مع انهم جوزوا هنا بمجرد تعليلهم بجوازه من طرف المرتهن الذي هو التمد الكلي
في ذلك ان المدار على قصد ادلة الرهن بعدها او لورود دليل على الجواز في الجائز بالعدم في اللازم حتى
يمنع في ذلك صدق اللازم والجائز ويلحق الملفق باحد الطرفين بالترجيح وافتوا بالقرض بالجواز
باي لفظ يؤدي المعنى دون غيره ويظهر من خلافهم في ذلك مع انهم اختلفوا في كونه عقدا جائزا

جائزا او لازما فان قلنا بانه جائز وحققناه في بحث اصالة اللزوم فراجع وجوزوا في الخلع ولو
هذا لك ونحوه حتى التراضي الثالث في الذي عرف شرطية الماضوية وباب الغير ووعد الناس
في بحث المزارعة خلوه الى القاعدة على ما اختاره وفق الترجيح بهذا النص الضعيف عن علة قطع
مشكل مع ان الخبر قد تكون لانها كما في صيغة ذي الاحتمال والوجهين كما في سهو ودل على جواز
وقد نص جماعة على عقد الجيز في الروضة بكفاية قوله هذا لك من دون تفصيل بين كونه لازما او جائزا او و
في رواية سهل الساعدي في النكاح الجواز بصيغة الامر واخرى في رواية في المتعة الجواز بلفظ المستقبل
وقد افتى بجوازه في مطلق النكاح ايضا جماعة وقد وردت ايضا روايات متفرقة في باب البيع وغيره وقد
جمعها صاحب الحدائق في باب البيع على الخلاف فيها بالجملة الاسمية والمضارع والامر ونحو ذلك فاما
ان نقول بان كل ذلك مطروح والمعتمد هو الماضي عملا بالمتيقن من الادلة والرجوع فيما سواه الى
اصالة عدم الصحة واللزوم واما ان نقول ان هذه كلها امور جاء الدليل بعينه فيقتصر على موردها والتعدي
الى المقامات الاخر يحتاج الى دليل معتبر واما ان نقول ان هذه كلها
محمولة على المقاولة ولا تدل على عدم كونه بعد ذلك فالعمل في هذه الوقائع بعد ذلك ايضا والنقل
في الروايات نفس المقاولة والمقدمات ونوع المعاملات وذكرها واما ان نقول بعدم اعتبار هيئة خاصة
بل نقول ان ميزان الصراحة كيف كان فهذه احتمالات اربع اجودها الاحتمال الاخير بعد حمل على
حد الظهور كل ذلك في كونه عقدا سيما ان رجحها الطرح بعيد جدا الاختصاص بعضها بالعمل وكثرتها و
المقطوع صدور بعضها من الادلة وبعد الاختصاص والحمل على العدم تحقق تفرقة بين العقود في تلك الجهة
وتفصيل الكلام محال اخر وفي اشتراط صحة الالفاظ وسلامتها عن التحريف واللحن وجهان اقربهما الاشتراط
مع الاختيار وعدم جواز ما يفسد المعنى لعدم انصراف الادلة اليه وان فسد المعاملة واصالة عدم
النقل ونحو ذلك من الادلة وخصوصية عدم كونه مغيرا للمعنى يقتضي الحكم بالصحة والا لبطل كلما اهل
اللسان كلهم فانهم يتكلمون بتحريف غالبا مع انه صحيح واشتراط معهودية العبادات للدليل ولما مع العذر
فالواجب الاتيان بالمقدور للعموم وقاعدة الميسور وللاجماع الظاهر من الاصحاب وفي كلام بعضهم انه يشهد
ولا استلزام التكليف بالتوكيل العسر والحرج الشديدين وسقوط العقد عنه بالمرة ابعد ما يخالف الا
والقاعدة فاعتمد في لزوم اعتبار ما امكن ولو اختلف فيها الصحة والفساد او الاهم اللحن والتعبير
او حرف على الاصل في الترجيح كان ذلك ما هو مخرج من الاشتراط هل اللازم اعتبار الاصح فالاصح

مرتبة من المراتب فلاحظ الاقرب فالاقرب لا تقدم على تتميم حركة الحلق اولا فعلى تتميم حرفه ونحوها ينقص
في حركة الاعراب اولى من حركة البناء وكذا بالنسبة الى الحرف الواحد والمتعدد والحركة الواحدة والمتعددة
ونظائر ذلك كل ذلك للاصل واذا تعارض الوجهان من الجانبين كحرف من جانب وحركتين من جانب
اخر فالرجوع الى المرجحات الاخر او التخيير بين هذه الصور اذ بعد نقصان الكل لا ينفع ان الحال فلا
وجه لتقديم احدهما على الاخر والقول بتقديم اللفظ الصحيح على الملحون كان وجيها وحتما لان
ولا يبعد ان اللفظ الصريح لا يبعد اعتباره ولا عبرة بغير الصحيح لا في حرف ولا في صحيح واذا تعارض منه
جهات التحريف فالاقرب الالزام بما هو اقرب للصحة وان تعارضا فالتخيير ولا يبعد القول بالاهم بالتخيير ايضا
من اول الامر فهو احرى بلزوم العسر والحرج واشتراط الترتيب والتطابق وعدم تخلل الاول في
الترتيب وهو عبارة عن تقديم الايجاب على القبول ذهب جماعة من الاصحاب الى لزومه في العقود كافة
ولو انعكس لم تصح وذهب الاكثر الى لزومه فتصح تقديم كل منهما على الاخر وذهب بعضهم الى التفصيل
بين النكاح وغيره فجوزه فيه دون غيره وفصل بعضهم بين القبول بلفظ قبلت وغيره فجوز التقديم في الثاني
دون الاول احتج القائلون بالترتيب بوجوه احدها اصالة عدم النقل والانتقال الا بما ثبت من ا
الادلة ولم يثبت الا ما تقدم فيه الايجاب وثانيها ان ادلة العقود كلها تنصرف الى ما ترتب فيه القبول على الايجاب
فالعكس ليس مشمولا لادلة العقود فلا يصح وقد تقدم ما يوجب كونه فارقا بين الفاعلين وثالثها
ان القبول عبارة عن الانفعال وهو مبني على كون فعل صادر من اخر حتى يتحقق هناك انفعال فلو تقدم
على الايجاب لزم البناء على المرجوح واحتج من جوز التقديم بوجوه احدها منع المقدم
مل الكل على ذلك وثانيها اطلاق ادلة العقود الشامل لصورة التقديم والتاخير والاصل عدم التقييد
ويمكن ان يتمسك بدلالة النصوص في النكاح على تقديم القبول من جانب الزوج في بعضها بالاولوية
اذ الاحتياط في امر الفروج ان يداوم فيما علاه بعدم الفاصل بالفرق استصحابا القول من فرق بينهما
ومن فصل بين النكاح وغيره اعتمد في النكاح على النص الدال على التقديم وفي غيره بالاصل و منع
الاجماع المركب ومنع الاولوية ايضا بان الايجاب في النكاح انما هو من طرف المرأة وهي تستحيي غالبا
فناسب تقديم القبول فلعل الشرع راعى الحياء وهو غير موجود في الابواب الاخر ومن فرق بين
قبلت ونحوه وبين غيره كرضيت واشتريت وابتعت ونحو ذلك بان كلمة القبول وما بمعناه صريحة في
البناء على ما سبق فاستعمالها في المرتقع بعد مستبعد راجع الى استعمال المجاز البعيد بل ولعله

ولو ابقي معناه على ما هو عليه لزم ارادة المحال وذلك واضح فالامر دائر بين ارادة المحال او المجاز البعيد
المفرط فالبعيد وكلاهما لا يصح فلا يجوز تقديمه واما علاه فلا اصل اختير فيه في هذا المال فلو ابقي
على معناه صار كالايجاب ولو صرف معناه ابتداء الى القبول لم يكن بعيدا عن معناه فلا بعد والتحقيق
يقتضي بهم الكلام في بيان امرين احدهما في وضع الايجاب والقبول وتفرقتهما مفهوما كان لفظ الايجاب
لا مدخل له للتمييز فكل لفظ القبول بمعنى الرضا بعقد الغير فهو ايجاب ومع ذلك يسمى قبولا
ايجابا فكل القبول فينبغي ان لا يبعد صدوره بلفظ قبلت بل قد يكون بنعم وبلى وقد رضيت واشتريت
ونحو ذلك من الالفاظ الاخر فالميزان في معرفة الايجاب والقبول اي شيء فهو كما يدل في الفرق بين
اشياء اما ان يكون الفرق منحصرا بالتقديم والتاخير بمعنى ان كل جزء من جزئي العقد تقدم على الاخر في الوجود
الخارجي فهو يسمى ايجابا باي عبارة كانت وما تاخر في الوجود الخارجي يسمى قبولا باي نحو يتفق كان
واما ان يكون الفرق بينهما بكون ما صدر من جانب الذي هو العمدة في هذه المعاملة ايجابا وما صدر
من جانب الاخر قبولا سواء كان تقدم وتاخر بلفظ القبول او غيره فما صدر من البائع ايجاب وان
قال قبلت الاشتراء وما صدر من المشتري فهو قبول وان قال ابتعت المال وكذا في الموجب هو المعتق
اما ان يكون من جهة كون العوض الذي هو موضوع العقد من جانبه كالمرأة في النكاح والعين في البيع
والمنفعة في الاجارة ونظائره العين الموقوفة والمصدقة والمحبوسة والمسكن والقرض والرهن والمعار
ونحوها اذ من جهة كون المتعاقدين قاصدين للجزء العمدة كما في الشركة مع البذل من الجانبين او
المسابقة مع البذل من الجانبين ونحوه وبالجملة كل من هو العمدة في هذا العقد يسمى موجبا والاخر
قابلا ولا عبرة بالتقديم والتاخير ولا الالفاظ في ذلك واما ان يكون الفرق بينهما باعتبار معنى وهو
ان يقال ان الايجاب عبارة عن الابتداء باحداث اثر يجب ان يكون هو المقتضي ويكون هو المقتضي في
الحصول وهو الذي يسند اليه الفعل والقبول عبارة عن الانفعال الذي هو عبارة عن رفع المانع
عن ذلك المقتضي فلو قال الزوج مثلا زوجتك فقالت المرأة قبلت او رضيت او زوجتك نفسي
فالاول ايجاب وان صدر عن الزوج لانه احدث الاثر واوجد المقتضي في المحل وهو ما من طرف
المرأة هو رفع المانع والانفعال لذلك الفعل وهذا مع كون الرجل قاصدا الانشاء اذ هو غير
لنفسه على حمل نفسه زوجا للمرأة زوجته ولو قالت المرأة اولا زوجتك نفسي منشئة لكون
نفسها زوجة والرجل زوجا لها وحيث والرجل قابل لو قصد الانفعال من ذلك الفعل وان

ثم تحليله زوجت وبعبارة اخرى لو قال الزوج تزوجت وهو يريد الانفعال من ذلك التزويج بحيث
المرأة بعد ذلك فهو قبول وان تقدم وان اراد احداث النكاح فهو موجب والمرأة ايضا تعلم بالقياس
ونحوه لو قال المشتري بعت او اشتريت قاصدا لنقل الثمن من جانب البايع والانفعال بالمبيع اليه فهو موجب
ولو اراد قبول ايجاب البايع بعد ذلك من البيع بمعنى الالتزام بما انشأ بعد ذلك عن التمليك و
والتملك ولا شيء بمانع من ذلك فهو قبول وان تقدم ومن هنا يعلم وجه التسمية بالقبول لانه محض
في ارادة الانفعال وغير قابل للارادة للاحداث والتاثير والايجاب لانه صريح في ارادة الفعل ومن ذلك
ظهر انه لا يمكن النزاع في لفظ قبلت انه يتقدم او يتوقف اذ لا يمكن استعماله في معنى الايجاد والاحداث
لانه مجاز بعيد بل غلط صريح وقع فلا بد من تأخره وهو متمحض في القبولية وثانيهما ان النزاع لا يحتمل
وقوعه على الفرق الاول بين الايجاب والقبول اذ لو بنينا على ان كل ما تأخر فهو القبول فكيف يحصل تقدم
وان بنينا على الفرق الاخير فكذلك اذ بعد فرض ان القبول عبارة عن الانفعال لا يعقل انشاء القبول مع
على كون الايجاب منشأ قبله ويتحقق الفعل الذي لم يقع بعد يستلزم تقدم الانفعال على الفعل فهو محال
فلو كان القبول على حقيقته لا يمكن تقدمه ويتمحض الالفاظ الاخر التي تقع موقع لفظ قبلت ونحوه اذا
اريد منه حقيقة القبول كلفظ القبول الذي لا يحتمل معناه الا بعد وقوع مقبول فالمانع يجري
عقليا لا نقليا اذ لا مانع من انشاء قبول ما يقع بعد سواء كان بلفظ القبول او بغيره فيقصد المتكلم كونه تابعا
ومطاوعا لما سيقع من معنى الايجاب لانا نقول ان اراد من ذلك انشاء الالتزام او الرضا فهو ايضا
ايجاب واحداث الشيء وهو خارج عن حقيقة القبول وان اريد منه حقيقة القبول فلا يتحقق الا
بعد المقبول والفرض ان الانشاء لا ينفك عن المنشأ فتقدم القبول بهذا اللحاظ يستلزم لخروجه عن
القبولية بل هو انشاء لاذن خارج وهو عام اخر غير انما التخلف وجود المقبول واما التخلف الانشاء
عن المنشأ وكذلك بطلانه سيأتي تحقيق ذلك في باب التعليق في العقود انشاء الله تعالى وبالجملة [illegible]
على الايجاب في مقامات عديدة ان هذا القبول هل يكون في معنى الايجاب فيحصل النزاع فيما هو
القبول في العقد سواء كان على وجه قبولا من جهة كونه لفظا كذلك كلفظ قبلت ونحوه او كونه من الطرف
الغير الملتمس في العقد فلفظ اشتريت من المشتري قبولا لورود من البايع ايجابا لانه العمدة ونحو ذلك
ولا ريب في جواز تقدمه لانه حينئذ كالايجاب بل هو ايجاب حقيقة وان كان لفظه بمعنى القبول
لان كلا من المتعاقدين منشئ في احداث الاثر ومكل منهما بالاحداث قاصد لذلك سواء

سواء كان بصيغة قبولا او ايجابا لان القبول بهذا المعنى ايجاب ولعموم ادلة العقود وشمولها ولا اشكال في
الاطلاقات بحيث يوجب خروج ذلك عن تحته ولا يلزم البناء على امر لم يقع اذ ليس هذا ابتناء و
ولا مانع من استعمال اللفظ فهو في صورة القبول في الايجاب بعد احداث الاثر نعم لما كان لفظ ا
القبول بما هو صريح في هذا المعنى غير قابل لصرفه الى المعنى الايجابي فيمتنع لمانع لفظي لا لمانع عقلي
اذ لو امكن ارادة الايجاب منه لغة وعرفا لم يكن من تقديمه مانع ولعل بعض لفظ ابتعت و
ما هو حقيقة في معنى القبول فهو ايضا غير جايز لتقدم الامتناع انشاء هذا المعنى قبل وجود مقبوله فتم
جدا واحتمال ان القائلين بالجواز يريدون ذلك مع كون القبول على حقيقته والمنكرين يريدون
مع كونه على القاعدة بانه اذا تقدم يصير في معنى الايجاب مستبعد منهم جدا وتفصيل الكلام ازيد
من ذلك مما لا يناسب المقام وان كانت المسألة مما يليق بها التفصيل الثاني في التطابق ولا
احد امور اما الجموع الاول اتصال القبول بالايجاب وعدم تخلل الفاصل بينهما والفاصل اما الرد
والابطال كما اذا قال بعتك فلان ثم قال انا ابطله او بعت فلانا قبلها اعني ثم قبلت هلما الكلام
الاجنبي كما اذا قال بعت بعتك فلان جاء او فلان مات سواء كان صدق منه الموجب ام القا
واما الكلام المتعلق بالعقد كالشرط الماخوذ في ضمن العقد وذكر المبيع والثمن او وصفهما او ذكر
المشتري ونحو ذلك واما السكوت من الجانبين وهذه الثلاثة الاخيرة اما ان يكون الفصل بها طويلا
بحيث يخرج عنها عن الاتصال ويصير اجزاء العقد اجنبيا عن الاخر او يكون فصلا لا يعتد به عرفا ولا يخرج
به العقد عن الاتصال والتمايز ههنا مباحث احدها لو تخلل بين الايجاب والقبول الرد فلا ينفع
القبول بعده لوجوه منها ان الاصل في كل عقد الفساد خرج ما دل عليه الدليل والفرض ليس
نظرا الى المتبادر من عموم ادلة العقود واطلاقها عدم تخلل الرد فلا يشمل الفرض ومنها ان هذا
الفرض لا يسمى عقدا ولا بيعا ولا صلحا وبعبارة اخرى الفاظ العقود انواعا واجناسا لا تشمل مثل
ذلك ان المراد بها العهد والربط والنقل والانتقال مع تخلل الرد لا يكون هذا انتقالا ولا عهدا نعم؟
بعد ذلك نخرج بقاء الايجاب السابق وهو قد زال بالرد فان قلت قد ثبت في بطلانه بالرد والاصل بقاء
صحته بمعنى اهليته للتاثير اذا لحقه القبول قلت الظاهر ان الاهلية امرا انما هو يتوقع لحوق القبول فاذا
جاء الرد تبين انه لا اهلية فلا وجه للاستصحاب فان قلت زوال الاهلية او انكشاف عدمها بالرد
ممنوع بل نقول بعد ثبوت الاهلية او للصحة بلحوق القبول لا وجه لارتفاعها الا بعدم القبول لا بالرد

والغرض ان القبول لم يلحق بل بقي الى ان القبول قلت ان اردت ثبوت الاهلية للصغر بل ليحق القبول ومنع
تخلل رده فهو مسلم لكنه لا يجوز تخلل الرد وان اردت ثبوت الاهلية للعقد ولو تاخر القبول عن الرد فهو غير
ثابت او لا اقل من ان تستصحب عدمه بعد رده وبالجملة الشك اللاحق هنا موجب للشك في اول الامر فتبقى الاجماع
المحصل من كلام الاصحاب في ابواب العقود شرطية عدم تخلل الرد بما لا يخفى على من راجعها مع الاجماع
المحكي المستفيض على ذلك ومنها ما اطبقوا عليه في عقد الفضولي في كل مقام من ان الرد مسقط للاجازة
من وقعها بعده او لا يبطل العقد ولا ينفع الاجازة بعده فللزوم مع تمامية الاجماع بجانب القبول يكشف عن
الايجاب وحده فاللازم بطلانه بالاولوية ومنها انه ما دل على شرطية الرضا والقصد في العقد مثل
قوله تجارة عن تراض ونحو ذلك من النصوص فقد دل على شرطيته للعقد بمجموعه فمتى ما تخلل الرد في ا
الاثناء فات شرط الرضا في اثناء العقد مع ان ظاهر الدليل شرطيته في مجموع العقد ودعوى انه يكفي في ذلك
صدور الايجاب والقبول عن الرضا مدفوعة بانه خلاف ظاهر الادلة والفتوى

لا فرق في ابطال الرد للعقد بين صدوره من نفس الموجب قبل القبول بان قال ما اوجبت او نحو
او طلب ونحو ذلك وبين صدوره عن القابل او بمجموعهما الا ان ينفع بعد ذلك تراضيهما على
القبول ولا فرق ايضا بين العقود الجائزة واللازمة لاتحاد الدليل في الكل فكلما تخلل الرد بين
الايجاب والقبول بطل العقد نعم لهم كلام في الوصية فان المشهور ذهبوا على ان الموصى له لو رد الوصية
في حيوة الموصي فله ان يقبل بعد وفاته وهذا بناء على ما ذكرنا من القاعدة منافات ظاهرة
لاشك ان الرد لو صدر من الموصى له لا ينفع القبول بعد التراضي اللهم الا ان يجعل وصية جديدة
فهو على القاعدة واما الوصية فنقول هل عدم تاثير الرد هنا خارج بنص او اجماع او انه جار
على القاعدة او عدم تاثيره ممنوع فيحكم ببطلان الوصية بالرد في حال الحيوة كما ان بالرد بعد الوفات لو كان
قبل القبول يبطل اجماعا وجوه ثلثة ومقتضى التحقيق ان يقال اما النص فلم نقف على ما يدل على ذلك
واما الاجماع فهو غير محقق ايضا بل ظاهر كلام الشهيد الثاني في ضرائر خبار البطلان بالرد وظاهره ايضا
عدم الاجماع حيث نسب الحكم الى الاكثر واما القاعدة فيمكن تقريرها بان يقال ان ابطال الرد للعقد
انما هو في موضع لو دفع القبول لكفى وحيث ان قبول الوصية بعد حياة الموصي بما بعد وفات الموصي على المشهور
ولا عبرة بالقبول في حال الحيوة فكان ما في حيوة الموصي لا عبرة بالرد كما لا عبرة بالقبول بل الايجاب
هذا في الحقيقة ويشكل بان من اعتبر القبول في الحيوة ايضا اقتضى بعدم ابطال الرد في الحيوة

في الحيوة كالشيخ والعلامة فلو كانت المسألة مبنية على اعتبار القبول من بعد الرد لكان ينبغي ان لا يقول
ببقاء تاثيرها انه لا ملازمة بين عدم الاعتبار القبول وعدم ابطال الرد اذ لنا ان نقول انه في حيوة
الموصي لا عبرة بالقبول للوجوه المذكورة في محله ولكن نقول ان اهلية الايجابية تبطل بتخلل الرد
على ما ذكرناه من الادلة وما يبقى انه لعل عدم رجوع الموصي وان رد الموصى له يصير بمنزلة وصية جديدة
ولا عبرة فيها بخصوص لفظ مخصوص بان يقال بطلان الايجاب لو سبق الا السكوت وهو لا يكون وصية
جديدة واللازم ذلك في العقود الاخر ايضا وعدم رجوع الموجب انما ينفع مع بقاء الايجاب
لا مع بطلانه وبالجملة ان تم الاجماع على عدم ابطال الرد هنا فهو مخصص والا فمقتضى القاعدة
البطلان لو اعتبرنا القبول في الحيوة ولو لم نعتبره في الحيوة ففيه وجهان ولعل الوجه فيه ايضا البطلان
لولا ظهور اطباق الاصحاب فتامل كما ان الرد يبطل بتخلله بين العقد كذلك القبض
في كل عقد يشترط فيه القبض كالوقف والسكنى والتحبيس والهبة والصرف والسلم والرهن على قول
والقرض والصدقة والموجب في عدم التمليك ما لم يتحقق القبض في الحمل مسلطا على الرد فلو انه يقبض
ويبطل كما ان الاول ان يمنع من القبض فيها بل هو شرط فيعني انه لو لم يتحقق لم يصح لان كلا من بعض
يشترط فيه القبض يجب عليه القبض والاقباض وذلك واضح فمتى ما رد ولو رد بطل العقد السابق
لانتفاء التراضي قبل حصول الملك ولا ينفع القبض بعده وبالجملة الكلام في الشرط كالكلام في الجزء
وهذه قاعدة نفيسة والظاهر ان ابطال الرد بتخلله بين العقد والقبض حيث يشترط محل اجماع بين
الاصحاب ولذلك فرعوا ابطال الوصية مع الرد بعد القبول وقبل القبض على شرطيته في الوصية وكما
انه على فرض الشرطية كالكلام في البطلان فيأتيها تخلل الكلام الاجنبي وما في حكمه من الشرط الفاسد
ونحوه فنقول اما ان يكون ذلك من تكلم الاعراض عن الايجاب ولا فان كان الاول فهو يرجع الى
الرد بالالتزام اذ لا فرق في الرد ما بين ان يكون بالفعل او بالقول بالمطابقة او بغيرها من الدلالات
والميزان زوال الرضا مع وجود ما يدل عليه ووجود الدال هو المعتبر في الكشف عن الباطن شرعا
كما قررناه في تغيير العقد للقصد وان لم يقصد به الاعراض فان كان بحيث يوجب الفصل العرفي فيقطع
اتصال العقد فيبطل ايضا لعدم شمول ادلة العقود لمثله ولظهور اتفاق الاصحاب على ذلك وان لم
يكن تخلله مما يضر بمقبل العقد عرفا ففيه وجهان من الشك في الصدق ومن شمول العمومات والاقوى الصحة
وهذا هو الكلام من حيث الفصل واما ابطال الشرط الفاسد ونحوه من حيث الشرطية

١٨٤ والتعليق وتقييد العقد فتلك مسئلة اخرى وينبغي ان يعلم ان الانفصال بهذا المعنى انما يشترط
في تحقق العقود اللازمة من دون شبهة وكذا ما في حكمه كالرهن لانه لازم من طرف واما مثل
الشركة والمضاربة والوديعة والعارية والوكالة والجعالة والوصية فلا يضر تخلل الكلام الاجنبي
مع عدم الاعراض والرد وذلك للاجماع عليه والسيرة وعدم القدح في شمول الادلة لمثل ذلك
وتاثيرها تخلل ما هو من لواحق العقد كما لو قال بعت الشيء الفلاني بالمبلغ الفلاني بشرط كذا او
بشرط الخيار ونحو ذلك وهذا غير قادح في الصحة لا في العقود الجائزة ولا في اللازمة لشمول العمومات
واصالة عدم المانعية وظاهر اجماع الاصحاب نعم لو طال الكلام بحيث خرج عن العقدية عرفا
فيتجه احتمال البطلان لزوال الاسم الموجب لزوال الحكم وربما يتخلل السكوت وهو
في العقد الجائز لا باس به لما مر من الادلة في تخلل الكلام الاجنبي بل عدم البطلان هنا بالاولوية
واما العقد اللازم فالحق البطلان بتخلل السكوت الخارج عن معتاد العقود لظاهر اتفاق
الاصحاب على فورية القبول بما هو فورية عرفية وللاصل وعدم شمول دليل العقود بانواعها
باجماعها على العقد الواقع في الجملة اما لكون ذلك خارجا عن اسم العقد او لكونه
ح ربطا بين الايجابين بصيرتها كالكلام المستقبل واما من جهة عدم انصراف الادلة
اليه وعدم شمولها له وعلى التقديرين فيبقى تحت اصالة الفساد الثاني من معاني التطابق
ورود القبول مع ما ورد عليه الايجاب بحيث لا يكون بينهما فرق من هذه الحيثية فلا بد من
اتحاد العوض والمعوض والشرط والزمان والمكان وسائر القيود المأخوذة في العقد فلو
فلو قال بعت او اجرت او صالحت الدار مثلا بعشرة بشرط الخيار الى يومين فقبل بالثمن و
والعوض المعين فقط قبلت بخمسة بعشرة او كله بخمسة او هي مع الدابة بعشرة او بخمسة او بشرط
عدم الخيار او كونه الى يوم او الى ثلثة او شرط فورية العوض او تاخيره الى شهر او غير ذلك
من التغييرات بطل وكذا لو قال وهبتك هكذا مثلا فقال قبلت بلا عوض او التحاق بشرط ان لا
تخرج من البلد فقال قبلت بلا شرط او لا بشرط او قال وكلتك في البيع اليوم او في
البلد الاخر او بالقيمة الاخرى ان يبيع من الاول او انقص بطل وكذا غيره من العقود وفي
كل عوض ومعوض وزمان ومكان وشرط ونوع ووصف واطلاق وتقييد وتعميم
وتخصيص وجهة وضع معتبرة في الايجاب فلا بد من ورود القبول عليه والا بطل ولا يفرق

بين الحال في ذلك بين العقد اللازم والجائز ووجه البطلان مع عدم صدق العقدية
وقاعدة التبعية للقصد واجماع الاصحاب على ذلك وعدم شمول الادلة لمثل ذلك بل خاصها ولو
وعدم تحقق التراضي بالشيء الواحد ومن ذلك يتضح الثالث تطابق الايجابين في الهيئة بمعنى انه
وان لم يكن اختلاف في مقدار او عوض او نحو ذلك لكنه لا بد ان يكون ورود القبول على العاوضة كهيئة
ما ورد عليها الايجاب فلو قال بعت الدار بعشرة فقال قبلت النصف بالنصف والنصف الاخر بالنصف
الاخر او قال بعتك السيف والفرس بعشرين فقال قبلت الفرس بعشرة والسيف بعشرة او الفرس بخمسة
والسيف بخمسة عشر او قال اجرتك الدار والدابة في سنة بخمسين فقال قبلت الدار بالثلث بالثلثين
او قبلتها في ستة اشهر بخمسة وعشرين وفي ستة اخرى بخمسة وعشرين ونظائر ذلك كقوله وكلتك
في بيع الفرس والعبد بثمانين فقال قبلت الوكالة في الفرس بعشرين وفي العبد بستين الى غير ذلك
من الافروض المختلفة بحسب الصور من جهة التفكيك العائدة من جهة المجموع الى المجموع بطل
من دون فرق بين التفكيك بالاجزاء المشاعة في الطرفين او بالعين منهما او بالمشاع من جانب
والاخر العين في اخر فان ذلك كله موجب للبطلان من دون فرق في ذلك بين العقد الجائز
واللازم والوجه في ذلك عدم ورود القبول على الايجاب فيلزم من ذلك عدم اندراجه تحت
عموم العقود وانواعه وظهور الاجماع بكلام الاصحاب في اعتبار ورود القبول على الايجاب
بهيئته لا بطول ما خرج فان قلت مقتضى انحلال العقد على العقود كون كل جزء من اجزاء المبيع
مثلا مبيعا بكل جزء من اجزاء الثمن مقابل له فللمشتري ان يقبل البعض ويرد الباقي كالعقود المتعددة
قلت قد تقدم تحقيق ذلك في قاعدة انحلال العقد على العقود ومحل البحث ان الهيئة الاجتماعية
ملحوظة في تعلق القصد فلا يلزم من قصد الموجب المجموع المركب مقصدية لكل جزء بانفراده حتى
كالعقد المستقل بها مع كون العقد له احكام واثار كالتبعض والخيار ونحو ذلك وفي مثل الوكالة
ونحوها من الامثلة السابقة فالتفاوت واضح وليس هذا مجرد اختلاف بالصورة بل لهذه الاختلافات
الصور احكام حقيقية تترتب عليها وهو لا تستفاد من الايجاب المجموع من حيث هو مجموع مضافا
الى انه لو تم لصح في صورة التبعض على الاشاعة واما لو تبعض في العقود بطريق التعيين فذلك
غير معقول لاحكام لا تنافي لا تخفى على من له دربة في الفن بل الجملة مضافا الى خروج العقد الماهر فتدبر
من جملة الشرايط المعتبرة في العقود هي الشرايط باعتبار كونها لفظا وكونها خطابا كان لها

باعتبار كونها عقدا وتوضيح ذلك ان المعتبر جهات ثلث احدها ما لاحظه باعتبار انه لفظ من
الالفاظ ولا ريب ان اللفظ انما يعتبر في كل مقام سواء كان عقدا او مقام دعوى او نحوهما صدوره
من اللافظ بقصد فلو تكلم ساهيا او ناسيا لا عبرة به وقد قدمنا ذلك في تحقيق العقود المقصود
صدوره من لسانه غير ما هو مقصوده تبعا او غلط في ذلك ايضا ومنها ايضا صدور اللفظ مع قصد المعنى
فلا عبرة للفظ الهازل ونحو ذلك ومنها قصد المعنى المقصود وهو الانشاء وايقاع الاثر بذلك
اللفظ فلو قصد الاخبار او معنى اخر فلم يقع وسياتي تحقيق ذلك في شرائط التنجيز وكون التعليق
مبطلا وثانيها ما لاحظه باعتبار كونه خطابا من الخطابات حيث كان متوجها الى الغير فيعتبر في ذلك
تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع والاستماع والسماع بمعنى انه لو قال واحد من الجالسين في
مجلس المخاطب معين بعتك الشيء الفلاني بكذا او كلتك ونحو ذلك ولم يعرف المخاطب ذلك
المتكلم اما من جهة كونه اعمى او من جهة عدم الالتفات الى المتكلم فلم يدر ان القائل من هو فقبلت
بطل وكذا لو انعكس في المتكلم المعين بعتك غير موجه كلامه الى شخص معين فقبلت او لم يقصد
المتكلم الاسماع ونحو ذلك وبالجملة تعيين الموجب القابل قبل العقد وتوجيه الكلام اليه واسماعه
لذلك شرط في العقود كانه على معانه تنفير عن ترتيب ولم يتعرض جماعة من الفقهاء بل كلهم
لذلك على ان هذه ليس من شرائط العقد من حيث انه عقد بل من شرائط المخاطبات بالالفاظ
نعم يظهر اعتبارهم ذلك فيما ذكروه في الجعالة ولا يشترط تعيين العامل ولا سماعه الايجاب ايضا
من الجاعل فيصح ان يقول من رد عبدي فله كذا فلا عبرة بالتعيين فيجوز ان يفعل واحد العمل
عملا لا يعلم على صدور هذا الجعل وان لم يسمع به عند صدوره بل جملة لعملوا ايما اموا بانه
لو لم يطلع على صدور هذا الجعل ايضا لو اتى بالعمل بغير قاصد للتبرع او عاملا بالعوض وصادف صدور
الجعل في نفس الامر كفى في استحقاق الجعل وفي كلامهم هنا في الجعالة ان هذا من خصائص باب الجعالة
فالتعيين للمتكلم والمخاطب والسماع والاسماع في سائر العقود شرط اتفاقا من الاصحاب ظاهرا عند ذكرهم
ذلك في الجعالة مفصلا عليه لدلالة على اعتباره في سائر العقود وهو كذلك وقد قررنا ان الدليل
على ذلك مضافا الى اطباق الاصحاب على ذلك اقتضاء قواعد التخاطب ذلك فلا احتياج الى
ذكر ذلك في الشرائط مضافا الى ان العقود امور عادية ليست مجعولة من الشرع كما قررناه مرارا
ما ليس من الشرع الا الامضاء والتقرير وزيادة بعض الشرائط ونحو ذلك ولا ريب ان المتعارف بين

بين الناس في العقود كلها تعيين ذلك كله والسماع ونحو ذلك فالادلة الدالة على العقود
انما تنصرف الى اوضاعها المعهودة في العرف وهو ما ذكرناه بل يمكن دعوى عدم صدق العقد في
مثل ذلك اذ ليس العقد الا المعاهدة وهي لا تتحقق الا بتعيين مع السماع والاستماع فلا يكفي
وبالجملة فلا كلام في ذلك حتى في العقود التي متاخر فيها القبول كالوكالة والوديعة والعارية
ونحو ذلك فانه لا ريب في اعتبار كون المتكلم معينا عند القابل وقاصدا للقابل المعين وسماع
القابل لذلك الايجاب ولو بوسائط وبالنقل فلا ينافي كون الغائب يوكل ويوصى له مما ذكرناه
من القاعدة نعم لا يجري ذلك في العقود اللازمة من جهة الانفصال والتراخي والجاهل
في الوصية ايضا لو قيل لواحد اوصى لك بكذا ولم يعرف الموصي فقبلت ففي صحته نظر بل
القاعدة تقتضي بالبطلان الا في الجهات العامة ونحو ذلك الذي لا عبرة فيه بالقبول وكذا
لو اوصى لشخص مجهول فالظاهر بطلان الوصية نعم لو اوصى لرجل او للفقراء ونحو ذلك او لمن دخل
الدار فهذا رجوع الى تعيين الكلي ولا باس به لانه يتعين في ضمن الفرد ويقبل ولو اتفق
في بعض هذه العقود شيء خرج عن هذه القاعدة باجماع ونحوه فيصير كالجعالة في هذا الحكم
حيث لم يشترط فيه معلومية العامل ولا السماع ونحو ذلك بما قررناه وهو كذلك مصرح
به في كلامهم وهذه قاعدة نفيسة يوصى عليها بالاصول والقواعد وفي اتفاق الاصحاب
وقضاء الادلة الاخر ايضا به تظهر ثمرة ايقاع فروع كثيرة والاستعجال منعنا عن بسط المقال
نعم هنا كلام وهو انا قد اشرنا ان تعيين المتكلم والمخاطب والاسماع من شرائط التخاطب
مع المخاطب يمكن مع عدم معلومية المخاطب بعينه كما في قول القائل يفعل احدكم كذا
مثلا او نظير الواجبات الكفائية وكذلك يمكن لاحد الاستماع لكلام من تكلم مع انه لا يعرفه
والحق ان المخاطب في الاخبارات في المجالس فلا ريب في كون المخاطب هو الشخص المعين او
الكل وكذلك في الاوامر وان علق بواحد لا بعينه لكن الحق ان الطلب على واحد لا بعينه بل
به ما الكل فالمخاطب هو الجميع لكن اتيان الواحد يسقط عن الباقي فالواحد انما هو المتمم
المعتبر في السقوط الا في اصل التخاطب وقصد الجميع في مقام المعاملة وانشاء العقد
غير متصور اذ لو اريد تعلق الانشاء على الجميع فالمتصور الاشتراك او الاستقلال الا مع
التوزيع او بدونه مع ان الفرض ان القابل واحد والقصد معه وهو لم يكن مخاطبا

بعينه فلم يكن النقل مقصوداً اليه ولو قصد كل واحد نحو وجب لاستقرار الملك الواحد
للمتعدد فهو الزكوة ونحوه على احد الوجهين فلا بد من قصد العين بالخصوص وليس عرضنا
بالمعين هو خصوص الفرد بل عرضنا التعيين على نحو لا يكون مبهما اشتباهاً بغيره ويكون قابلاً لان
لو ضوع العقد فلو وكل كل من هؤلاء لبيع العباء مثلاً اجابه لانه معين جزء مشترك
الوكالة شرع قابل للتحقق في الاشخاص المتعددين بخلاف بيع الكتاب الواحد فانه غير قابل
للنقل الا الى واحد او متعدد بالتشريك واما سماع الاخبار من المخبر الذي لا يعرف فهو
من جهة عدم تعلق غرض السامع في ذلك بغير سماع كلامه بخلاف العقد فان المقصود
للمخاطبة في العقد والعهد معه وهو فرع تعيينه ومن هنا ظهر هذا الشرط وجهان الخ واما
العزم لاختلاف الاغراض وتعدد الاشخاص فلا بد من التعيين كما اشترط في العوضين وثانيهما
عدم قابلية العقود للعهد مع الشخص المتخلص الغير المعين من جهة مقتضياً كالعقود المملكة
القابلة للتمليك الى الشخص لا بعينه في الطرفين او الى اشخاص متعددين في الملك الواحد فلا
تذهل ولعل جواز ذلك والحوالة من جهة كون المقصود حصول ذلك من اي شخص كان ولا
عبرة بخصوصية الشخص وبالجملة مقتضى انصراف الكلام الادلة وفتاوى الاصحاب اعتبار هذا
الشرط الا ما خرج بنص او اجماع ويبقى شرائط العقود مثل البلوغ والعقل والرشد والاختيار
والاسلام في بعض المعاملات والعدالة في بعضها ايضاً نذكرها في عداد الشرائط العامة
انتهى. نعم اذ لا اختصاص لها بالعقود والايقاع **ويشترط التنجيز في العقود والايقاعات**
وتحقيق القول فيه يتوقف على امور احدها ان معظم العقود والايقاعات تمليك او فك او بيان ٣
تسليط او نحو ذلك فقد يكون معلقاً في نفسه على شيء بحيث لا يتحقق المعنى بدونه كثير من
الوجوه فان تمليك الشيء مثلاً عيناً كان او منفعة موقوف على وجود تلك العين او المنفعة
في الخارج على حسب وجوده المقرر بمعنى وجود العين في زمان تعلق الغرض في العقد بوجود المنفعة
في زمان صحة الانتفاع فانه لو لم يكن كذلك لم يتحقق ماهية العقد والايقاع فلو بعت او
صالحت او وهبت او وقفت الدار والدابة مثلاً ولم يكونا في الخارج بطل بل لا يتحقق له
معنى وكذا في عقود المنافع كالاجارة والمزارعة والمساقاة ونحو ذلك اذ لو كانت المنفعة
غير متحققة بمعنى عدم وجود تلك العين الذي يقصد منها تلك المنفعة غير متحققة بمعنى عدم

عدم وجود تلك العين الذي يقصد منها تلك المنفعة لم يكن للعقد معنى ونحوه في النكاح
فلو قال انكحتك بنتي ولا بنت له او اصلاً او كانت ولكن كانت ميتة حال النكاح فلا عقد ونحوه
في الطلاق فلو قال امرأتي طالق مع انه قد ماتت امرأته قبل الطلاق فلا طلاق ونحوه سائر الايقاعات
من عتق ونحوه وكذا يبطل العقد بارتفاع العين المقصود منها المنفعة في الاثناء فلو قال اجرتك
نفسي اليوم ومات في اثناء اليوم بطل العقد فيما علم بقي فعلم من ذلك ان كل عقد وايقاع معلق
في الحقيقة على وجود العين او المنفعة الوارد عليها العقد ابتداء او بواسطة التعليق كما في الوكالة
لو وكله في بيع فرسه وقد تلف قبل الوكالة وكذا الايقاع فنقول لا فرق في هذا المقام بين ان
يوقع العقد والايقاع منجزاً فيقول مثلاً زوجتي طالق او يعلقه على شرط الوجود فيقول
ان كانت موجودة فان الطلاق معلق على وجود المرأة في نفس الامر سواء علقه المطلق عليه
ام لا والظاهر ان التنجيز بهذا المعنى ليس شرطاً في شيء من المعاملات لانه غير ممكن فقضاؤها لو علق
بل هو مبني للواقع فلو اريد من اعتبار التنجيز انه لا يعلق على ذلك فهو بمنطوقها ولو اريد تجرد
الصيغة عن ذلك في اللفظ وان كان معلقاً معنى فلا دليل عليه بل هذا مؤكد لما هو مقتضى
المعاملة اللازم الا ان يقع بعين العلم بوجود ما هو متعلق العقد بواسطة او بلا وجهل فلم يعلم
لم يصح عليه عقد ولا ايقاع وهو في غاية الظهور من الوهن للقطع بجواز توكيل الغائب
او توكيل الحاضر في امر غائب وطلاق المرأة الغائبة ونكاح الولي للصغيرة الغائبين ونحو ذلك
نعم يمكن ان يقال ان هذه كلها مقطوع الوجود شرعاً لقضاء الاستصحاب في ذلك كله بالبقاء فهذا
في الحقيقة موجود فيصير التنجيز للعلم بالوجود شرعاً وهذا المقدار كاف في التنجيز وان لم يحصل
القطع الوجداني ولذلك يفرق بين مستصحب الوجود ومستصحب العدم فانه لو كان الشخص
بنت صغيرة لا يعلم بها قد ماتت ام لا فزوجها ان زوجها الشخص والولي يكن له بنت لكن يحتمل
قد ولدت له بنت قبل هذا بعد غيبته عن زوجته الحامل فلا يجوز ان يعقد النكاح ويبطل
عقده وان صادف وجود البنت في الخارج ومثله لو طلق امرأة التي يحتمل تزويج وكيله
له اياها بعد غيبته عن وكيله فانه لا يقع الطلاق وان صادف التزويج في نفس الامر ونحو ذلك
في المعاملات المالية اصالة او تبعاً فاذا كل مستحق مستصحب الوجود يصح فيه العقد وان صادف وكل
مستصحب العدم يبطل وان صادف وجوده في الواقع لكن للمانع ان يمنع ذلك ويقول لا فرق

١٨٨

بين مستصحب الوجود والعدم في عدم حصول القطع بالوجود والترديد بين الوجود والعدم
والتنجيز عبارة عن ايقاع هذه المعاملة على كل حال مع انك في الواقع لا يتحقق على فرض العدم
فيحمل الكلام الى قصد الوقوع على تقدير الوجود فانكا هذا بعد تنجيزا بحسب كونه مقدم الوقوع
على احد التقديرين كما يذكره الفقهاء في بعض المقامات فلا يكون في المقامين كذلك وان كان
هذا ايضا تعليقا لكن هذا التعليق غير قادح لان التعليق عبارة عن جعل العقد الاثر معلقا
على ذلك فانه تعليق لا تعليق فلا يكون في المقامين كذلك فدعوى ان مستصحب الوجود منجز ومستصحب
العدم معلق لا وجه له ولم يقم دليل على اعتبار وجود متعلق العقد مطلقا حتى نقول ان
المستصحب موجود فيدخل تحت الدليل دون غيره بل في بيع الثمار ونحوه ولا الزرع على جواز بيع مستصحب
للبيع البيع هو نفس الموجود وكذا التوكيل فيصح في من يشتريه او في من سيملكه مع ان جماعة قالوا
بصحته وهو الاصح واوضح منه التوكيل في شراء عبد وعتقه وشراء دار ووقفه وبالجملة لو تام
دليل على اعتبار الوجود في متعلق العقود ابتداء او مع الواسطة كما ذكرناه فيمكن ادراج مستصحب
الوجود بحيثه ومستصحب العدم يكون خارجا عنه ونصرح مسئلة التنجيز عبارة عن قصد وقوع الاثر
على الاطلاق لكن هذا الدليل لم يثبت كلاهما في تعلق العقد سواء بعد شمول عمومات العقود
بعدم وجود مانع اخر من غير عذر ونحوه من المبطلات فهو مما اشكال لم يبق عندنا الا قوة التنجيز
فنقول كما عرفت فيهما في عدم حصول الاثر اذا لم يصادف الواقع والوجود فهو في ذاته معلق والتصريح
بذلك في اللفظ لا يغير حكمهما لا تعيينه او شرطيته فذكر بل هو بيان للواقع فلا ينبغي اشتراط عدمه
ولو قلنا بان ذلك معناه تنجيز على احد التقديرين كما في النية وغيرها فهو كاف وذلك لا يرتفع
الاثم بالمرة والمسئلة من المعضلات وربما ضبط الكلام فيهما في المطولات اتم ومن يظهر من تعليق
الوصية بالموت وتعليق التدبير كذلك انه لابد من منافيات التنجيز في شيء لان ذلك تحقق مفهوم
الوصية التمليك المطلق بل التمليك الخاص وكذلك الوصاية ولم يعرف التدبير العتق بل
الوصية بالعتق كما في كثير الاكثر لا عتقا معلقا بشرط او صفة كما زعمه بعضهم فان ذلك باطل
وثانيها انه قد يتوقف صحة العقد والايقاع شرعا على بعض اشياء كما ان صحة الطلاق مشروط
بعدم كونها حائضا او في طهر المواقعة او سماع العدلين وبيع الآبق مشروط بعدم كونها ام
ولد وبيع العصير الموجود فيجب منا موقوف على عدم صيرورته خمرا او التوكيل في عمل مشروطا

مشروط بعدم كونه مشروطا بالمباشرة والاخذ بالشفعة موقوف على القدرة على الثمن والبيع موقوف
على القدرة على التسليم والمزارعة موقوف على وجود المال والنكاح موقوف على عدم كونها في
عدة او ذات بعل ولا يخفى شرائط الصحة على من لاحظ اجمالا فضلا على التفصيل فلو هذا انه يكون وجود
هذه الشرائط معلوما فلا اشكال في التنجيز ومرة يكون معلومة العدم فلا اشكال في البطلان ومرة يكون
مشكوكا فنقول لا ريب ان هذه الشرائط كما قرر في محله ليست شرائط علمية بمعنى اشتراط العلم بها
حين العقد والايقاع بل شرائط واقعية فان اتفق وجودها في نفس الامر صحت المعاملة وان اتفق عدمها
بطلت فمرة يوقع العقد والايقاع مطلقا فيقول انت طالق او انا بعتك او بعتك هذا العصير
المحتمل ومرة يعلقها بشرائط الصحة فيقول انت طالق ان كنت طاهرة وقد بعتك ان كان الماء موجودا
وبعتك هذا ان لم ينقلب خمرا وبعتك لك كقول الكفال ان لم تكن المرئية في عدة وبعتك احوج
شك في وجود شرطه من شرائط الصحة فمرة تقع المعاملة مطلقة ثم بان الخط الواحد تم فان تصادف وجود
الشرط وفقد المانع ولو بدليل شرعي من اصل وغيره فيحكم بالصحة والا فالبطلان ومرة يعلق بوجود
ذلك الشرط او فقد ذلك المانع فيحمل اما الى ثبات الواقع كما في شرط الماهية واما الى التنجيز على
احد التقديرين نظير ما ذكرنا في الامر الاول ويجيء هنا ايضا الكلام في انه قد يكون الشرط ايضا
مستصحب الوجود وقد يكون مستصحب العدم فلو كان الاصل على طبق الصحة من وجود الشرط وفقد
المانع فهو يكون في حكم مقطوع الوجود فيتحقق التنجيز لو كان الاصل على خلافه كما استصحب
فقد شرط او وجود مانع فذلك بمنزلة المعلوم البطلان فلا وجه لايقاع المعاملة ويمكن
ان يقال ان مجرد الاصل لا يوجب التنجيز بل يكون مقتضى المعاملة قصد ايقاع الاثر على تقدير
مصادفة الشرط وفقد المانع وهو في الصورتين يتحقق وان لم يكن هذا تعليقا بل هو تعليق كما
ذكرنا في المقامين لا باس به ايضا مع انه لا يكون الاصل على طبق احد الامرين اما لعدم العلم بالحالة لم
السابقة او للتعارض او نحو ذلك والتزام البطلان ما لم يعلم وجود الشرط وفقد المانع من حين
المعاملة ولا يكفي انكشافهما بعد ذلك مما لا يجوز حول فقيه بل من له ادنى دربة فمقتضى القاعدة
ان يقال ان هذه المعاملة تعليق في الواقع صحة على ذلك الشيء ولا يكون ذكره في اللفظ الا بيانا
للواقع بمعنى كون الجزم والتنجيز على الايقاع على ذلك الشيء التقدير فلا يكون هذا منافيا
للتنجيز في شيء فذكره في اللفظ وعدمه سواء اذ ذكره في اللفظ ايضا لابد قيدا على قصد المتكلم

بل هو مقيد المتعلق بمقتضى امرا وبعث الاثر على ذلك التقدير وهذا مما لا باس به وثانيهما ان ما يعلق
عليه المعاملة اما معين في صحتها او ماهيتها وبعبارة اخرى ما يعلق عليه المعاملة وان لم يكن له دخلية
في التحقق ولا الصحة اقسام باعتبار كونه شرطا او صفة بطريق الالتزام او التعليق والعلم بوجوده
وعدمه وكونه في الحال او الاستقبال او من الامور المتعارفة الممكنة في احد طرفي المعاملة من
العوضين او المتعاقدين او ما هو غير لهما مثل الطلاق والعتق ونحوه او من الامور الخارجية
فهنا مباحث الاول في الشرط الاختياري الملحوظ في ضمن العقود الجائزة واللازمة المحمول
عليه عموم المؤمنون عند شروطهم وهذا القسم كما سيفصل في مباحث اللواحق ملتبس مضرا
بالتنجيز وليس من التعليق المضر في شيء وليس الوجه فيه ما تخيله بعضهم ان المراد من قولنا اشترط
كذا او اشترط عليك كذا معنى ذلك هو الالزام والالتزام فان الشرط في اللغة بهذا المعنى
فتكون هذه المعاملة بمنزلة معاملتين بيع وشرط ما ليس من التعليق في شيء بل هذا ايضا يراد بالشرط
التعليق لكن التعليق ليس بالنسبة الى الانشائية والصيغة بل التعليق يتعلق العقد ويربط بين
مورد العقد وبين الشيء المشروط او غيرها وصف الانشاء والمعاملة كما في شرط الخيار ونحوه والحاصل
كما ان في التنجيز والتعليق بالنسبة الى نفس الانشاء دون الربط والتعليق في الموضوع فانه جائز صحيح
بالعقد وسياتي في اللواحق لذلك مزيد تحقيق وتوضيح بالاخرة عليه الثاني التعليق الواقع
في المتعلقات الراجعة الى كيفيات الموضوع الملحوظ في العقد كما في قولك وكلتك في بيع الفرس
ان اشتراه زيد وان كان بالقيمة الفلانية او ان جاء الحاج وهذا الذي يذكره الفقهاء بكون
انه ليس تعليقا للعقد بل هو قيد للتصرف والمراد انه لا يقول ان التوكيل معلق وكذلك الامر في
العمل الواقع في الوقت الفلاني او بالوضع الفلاني فيصير هذا مورد التصرف ان تحقق نفذ
والا فلا بل يكون فضوليا ومن هذا الباب الوصية ان مات في سفر كذا او في سنة كذا او ليس
معناه ان الانشاء الوصية بل غرضه ان منشأه التمليك في الوقت الفلاني فان صادف
فقد وقع في محله والا فلا وصية وكذا الوصاية ان مات الوصي او عجز عن الوصية ونحو ذلك شرط
الاشتراك والانفراد والانضمام على بعض الفروض فان كل ذلك تسلط على التصرف
بالفعل من حيث الوصاية في الفرض المذكور وليس من التعليق في الانشاء كذا مثل قول
من نذر عتق عبد لله كذا ان جاء زيد يوم الجمعة فانه قيد للعموم المجعول له وبالجملة الفقير يكفيه

يكفيه ذلك اذ في تغير ولا يحتاج الى استيفاء الامثلة فكل مقام رجع الشرط الى التعليق الى قيد
في متعلق في موضوع العقد فهو خارج عن المسالة وغير مضر في التنجيز الثالث التعليق الراجع
الى اوصاف الموضوع كالعوض في العقود المملكة لها كقولك صالحت او بعت او وهبت لك
هذه الحنطة ان كانت حمراء والمنفعة مثلا في العقود المملكة او المتعلقة بها كقولك ان وقفت
او بعت او اسكنتك او اجرتك او زارعتك هذه الارض ان كان فيها بئر او نهر او نحو
ذلك والتعليق الراجع الى الامور الخارجية كالتعليق على طلوع الشمس او قدوم الحاج ونحو
او وجود الشيء قبل الاول انت طالق ان كنت بنت فلان او زوجتك ان كنت ابن زيد
ذلك وهذه الامور المأخوذة شرطا في العقد قد تكون بلفظ الشرط وقد تكون بادوات الشرط
مثل ان وهي ما واذا ونحوه وعلى التقادير قد يكون امرا متعلقا بالحال وقد يكون امرا متعلقا
بالماضي وقد يكون امرا متعلقا بالحال وقد يكون امرا متعلقا بالمستقبل وكل من ذلك اما ان
يكون معلوم الوقوع او يكون معلوم العدم او يكون مظنون الوجود او مظنون العدم
او مشكوكا في وجوده وعدمه فهذه اقسام التعليق وقد جرى اصطلاح الفقهاء بتسمية
الامر المستقبل المقطوع الترتب صفة كقولك ان طلعت الشمس والامر المستقبل المشكوك في وجوده وعدمه
اعم من الظن والشك الاصطلاحي شرطا كقولك ان جاء زيد او قدم الحاج ولا بد من الكلام على
هذه الاقسام نفيا واثباتا توضيحا للمسالة ودفعا لبعض الشبهات الواردة على اطلاق بعضها
احدها التعليق بوصف الموضوع او بامر خارج اعتبر في زمن الماضي بلفظ الشرط مع العلم
بحصوله كقولك انكحتك الشرط كونك فيجب او بشرط كون جاء بين امس مع العلم بانه رجع
او الحاج جاء وهذا ايضا مما لا يضر في صحة التنجيز والعقد لان المعلق على شيء حاصل لا توقف
في حصوله فهو بعد علمه بوقوع الشرط قاصد لتنجيز العقد وليس هذا الا تعليقا صوريا
فالعقد فيه والانشاء قد صدر منه جزما وبتا من دون توقف ومجرد الاشتراك اللفظي غير مانع
عن غاية اللغوية ومثل ذلك لا ينافي صحة العقد الثاني وهو الفرض السابق مع
كونه بادوات الشرط كقولك ان كنت يجب او ان جاء الحاج امس والظاهر ان هذا
لعدم التحقق معنى وتحقق القصد المنجز ولا منافاة بين ذكر هذا اللفظ وتنجز العقد
نعم قد يتوهم ان ادوات الشرط لما وضعت في افادة معنى التعليق ليس كلفظ الشرط فلا بل

المسببية والتعليل بخلاف الادوات فيصير هذا اللفظ صريحا على خلاف ما هو للقصد وقد اعتبر
في دوال العقود الصراحة في المدعى وهو الانشاء الفعلي المفضي للقصد لكنه بالوضع ثبت اصل
الايجاب والقبول صريحان في المدعى وهذا ان كان تعليقا في المعنى لنافى الانشاء ومع ذلك عليه
ما ذكر في ابطال التعليق لكن هذا مجرد عبارة لا يوجب عدم ارادة معنى الانشاء التي [illegible]
منافيات الصورة وهو يرتفع بالعلم بالوقوع الذي يجعلها تنجيزا في المعنى ولا يلزم ان يكون
كل لفظ مذكور في انشاء العقد مجازا في معناه حقيقة في المدعى بل العمدة في ذلك الى ا
الاصل الايجابين ودعوى ان هذا التعليق الصوري يخرج الايجابين عن صراحتهما
في محل المنع بعد العلم بوقوع الشرط لا يبقى لخلاف الاصحاب البطلان بالتعليق ثم الا انا
لا نا نقول الظاهر اشتمالهم وهنا استدلالاتهم ارادة خصوص المستقبل سلمنا لكن كلامهم في
صورة في المضي وهو لا يجتمع مع العلم بالوقوع والثالث هو الفرض الاول مع العلم
بعدم الوقوع والرابع هو الفرض الثاني مع العلم بعدم الوقوع كقولك بعتك ان جاء زيد
امس مع علمك بانه لم يجئ او بشرط موت عمرو امس مع العلم بانه لم يمت وهذان القسمان
باطلان في عقد وايقاع فرضا فلو قال انت طالق ان كنت خرجت من البيت امس
مع العلم بانه لم يخرج والوجه في البطلان الاجماع وعدم قصد الانشاء قطعا فانه
لو صح العقد والايقاع وليس هذا الا نظير الوعد والوعيد بل يصدق عليه اسم عقد
وايقاع اصلا وهذا ابهم ليس من محل النزاع والخامس والسادس والسابع والثامن
والتاسع والعاشر هو فرض التعليق على امر فيما مضى بادات الشرط او بلفظ مع الظن
بالوجود او بالعدم او الشك في الوجود والعدم كقوله انكحتك ان مات ابوك امس او بشرط
موت ابيك امس مع الشك فيه او الظن باحد الطرفين وينبغي ان يعلم ان مرادنا من العلم هو
العلم العادي الذي يحصل به الاطمينان ويرتفع به التزلزل لا العلم البرهاني الذي لا يحتمل
فيه الخلاف عقلا ومرادنا بالظن ما يحتمل فيه الخلاف احتمالا واضحا يعتني به العقلاء فلا
يجامع هذا الظن مع الاطمينان في حال تنجيز حكمه حكم الشك فلذا جعلنا الكل في
محل واحد ولكن ان نفرض العلم بمعنى القطع الذي لا يحتمل فيه الخلاف اصلا والظن بما يحتمل
فيه وان كان بعيدا لا يلتفت اليه لكن لا يكون حكمه اذا حكم الشك فينبغي التفصيل في افراد الظن بانه

بان كان مما يوثق به ولا يتزلزل فيه النفس ولا يلتفت الى احتمال الخلاف فهو كالعلم في حصول
التنجيز ولا يضر بالصدق فيه وان لم يكن كان كذلك فهو كالشك فتدبر وبالجملة هذه الصور
الذي ذكرنا هي ما هو مورد كلام الفقهاء في مسئلة التنجيز والتعليق وما ذكره من الادلة
على شرطية التنجيز ما فيه خلاف فهو شامل لهذه الصور والاربعة الاخر هو التعليق على امر
في الموضوع او في الخارج مقارن العقد مع العلم بوجوده او مع العلم بعدمه بلفظ الشرط
او بالادوات كقولك بعتك ان كانت الحنطة حمراء او بشرط كونها حمراء او انكحتك ان كنت
ابن فلان وان كانت الشمس طالعة الان او بشرطها ذلك مع العلم بان ذلك الامر المعلق عليه حاصل
او مع العلم بانه ليس بحاصل والكلام في هذه الصور كالكلام في الماضي بعينه فان مع العلم
بالحصول يصح العقد ولا يعيبه هذا التعليق الا بجعل الحبا واقع وبناء صحته ومجرد التعليق اللفظي ومع
مذ بينا انه لاينافي التنجيز المشترط وقد عرفت وجه الاشتراط في الادوات والجواب فيما سبق
العلم بعدم الحصول لا كلام في البطلان لان هذا لا يكون انشاء او ايقاعا الا انه مجرد ارجاع الشرط
الى الوصف لا ينفع في كون ذلك صحيحا اذ ليس غرضه بيع الحنطة الحمراء حتى يقال انه غاية ما في
الباب تخلف الوصف وهو لا يستلزم البطلان بل غرضه ان هذه الحنطة ان كانت حمراء فقد بعتك
اياه والفرض انه يعلم انها ليست حمراء فلم يوقع العقد والتمليك اصلا لانه امر على ما هو غير موجود فهو
لا يقع ولا يوثق بذلك واضح والقسم الستة الاخر التعليق على امر مقارن بالشرط او بادواته
مع الشك او الظن بالوجود او العدم كقولك انت طالق ان كنت عدوا لي وان كان ابوك
عدوا لي مع عدم العلم بالحصول والعدم وهذه ايضا من الصور المطلقة كالستة السابقة ولو اريد
من الظن ما يقابل العلم العادي فما ذكره من الادلة ابهم في الشرطية انه هنا ابهم والقسمان
الاخران ابهم التعليق على امر في المستقبل بالاداة او بالشرط مع القطع بعدم وقوعه كما لو قال
انت طالق ان جمعت بين النقيضين او بغلبة القرمان طلعت الشمس من المغرب غدا
او ان طار زيد في السماء او بشرط احد هذه الامور ولا ريب في بطلانه لعدم القصد وعدم
صدق العقد والايقاع ولزوم تخلف المعلول عن علته من جهتين لو صح مضافا الى الاجماع على ذلك
في المسئلة والخامس والقسمان الاخران هما السابقان مع العلم بانه يقع كقوله بعتك ان طلعت
الشمس غدا او بشرطها ان تطلع كما في هذا وهذا صحيح لانه هذا ليس تعليقا لانه عالم بالوقوع فيصير

جازما بالانشاء او هذا ايضا بط والحق ان هذا من صور فوات التنجيز نذكر الادلة على بطلانه
والستة الاخر التعليق على ما يحتاج او ملحوظ في الموضوع في المستقبل بالشرط او بادوات
مع الشك فانه يحتمل ام لا او مع الظن بحصوله او بعدمه وهذه الستة ايضا لا تخفى امثلتها بعد
ملاحظة ما سبق وهي من الصور التي اقيم الدليل على بطلانها في العقد والايقاع فالتنجيز الذي
هو شرط في المعاملات عبارة عن عدم كونه معلقا بامر في الماضي او في الحال مع عدم العلم
به او شرط عدم ذلك الامر من شرائط الماهية بمعنى عدم تحقق ماهية العقد والايقاع
بدونها او من شرائط الصحة شرعا ومن الامور الراجعة الى متعلقات موضوع العقد والايقاع
وعرضنا من هذه القيود ان بعض هذه الصور الخارجية بالقيود صحيح بلا كلام وليس من فوات
التنجيز في شيء وان كان في اللفظ شرط او بعضها باطل بلا كلام لعدم تحقق القصد اليه
العقد ولا حاجة الى ابطاله بفوات التنجيز وان كان التنجيز ايضا مما به فاخترنا البحث فما استنبطنا من
الصور تفصيلا سابقا واجمالا الا انا نقول ان الوجه في اشتراط التنجيز بالمعنى الذي ذكرناه
امور احدها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب قد بلغ حد الشياع بحيث لا يكاد يعثر فيهم مخالف
مخالف في هذا الباب وما قد يتفق في كلامهم من التصحيح مع التعليق فهو اما من شرائط الماهية
او الصحة او من التعليق في متعلقات موضوع العقد دون نفسه وقد بينا خروجهما عن البحث
وان كان مثل هذه الصور يحتاج الى تدبر فان جماعة من المتفقهة قد اشتبه عليهم الامر
في هذا الباب وقد نقل على ذلك اجماع الاصحاب ايضا جماعة فالاجماع محصلا ومنقولا دال
عليه وحجة فيه وثانيها انه مناف لوضع العقود والايقاعات فان دلالة العقود بانواعها انما
تنصرف الى ما هو وضع العقد عند الناس كافة ولا ريب ان التعليق بهذا المعنى مفوت لما
هو طريقة العقد والايقاع عرفا فلا يتحمل ذلك فيبطل بالاصل وثالثها ما علل به جماعة
من ان العقود انما يراد بها معنى الانشاء سواء قلنا بانها حقيقة في هذا المعنى او مجاز
وكذلك في الايقاع ولا ريب ان الانشاء عبارة عن احداث ذلك الاثر المقصود بمعنى كون ذلك
اللفظ علة تامة في حصوله فلو علق على شيء اخر فاما ان يقع ذلك الاثر من دون حصول المعلق
عليه فيصير منافيا لما قصد في العقد واما ان يقع بعد تحققه فيلزم من ذلك تخلف المعلول
عن علته التامة فان قلت بعد التقييد لا يكون علة تامة بل يكون هو مع ذلك القيد علة

علة تامة قلت هذا مناف للادلة فان مقتضاها انما هو كون الصيغة سببا تاما في ذلك
فان قلت لا مانع من كون الشرط والتعليقات قيد الزمان الثابت كما ذكرت نظيره في الوصية والتدبير
فنقول اما على كون المعلق عليه في الماضي او الحال مع عدم العلم بحصوله فهذا الايراد لازم
لازم بالتمليك على كل التقدير لا على التقدير الاخر واما على فرض كونه في المستقبل فمعناه
انشاء التمليك مثلا من ذلك الوقت فاذا قلت بعت ان جاء زيد يكون معناه اني الان اوجدت
التمليك الحاصل وقت مجيء زيد وهذا لا يكون منافيا في الانشاء بل يكون منشأ في الحال ولا مانع
من ذلك قلت هذا مناف لماهية العقود فان البيع هو التمليك الفعلي الانشائي وكذا غيره من
العقود والايقاعات فان الفاظها موضوعة للمعاني الحاصلة بالفعل وانها عبارة عن احداث
ذلك الاثر بالفعل واما بالقوة فهو ليس بيعا او صلحا ونحوه ولا ينتقض بمثل عقد الفضولي ونحوه
اذ ليس غرضنا بالتمليك هو ما جعله الشرع مملكا صحيحا بل غرضنا المفهوم العرفي الذي يتحقق
في ضمن البيع الفاسد فالمراد قصد هذا الاثر من نفس المتعاقدين بالفعل سواء حكم الشارع به بمعنى
عدم التأثير او تمام الكلام في هذا المقام انما يأتي في بيان اللوازم والمبطلات عند ذكرها الشرع اي التعليق
ونذكر ان منشأ كونه مبطلا هل هو امر شرعي او امر لفظي او امر عقلي ونذكر في ذلك البحث
تحرير المسألة بما لا مزيد عليه بما يقتضيه الحال وبالجملة كون التنجيز شرطا وفواته مبطلا مما قد وجد
عليه الاجماع　　　وايقاع　　　في بيان الضابط في متعلقات العقود
والايقاعات لا ريب ان متعلق العقود اما عين او منفعة او حق او انتفاع فالعين يتحقق
في البيع والصدقة والهبة والقرض والرهن والصلح والشركة والوصية والمنفعة يتحقق في الوقف
والسكنى والتحبيس والصلح والمضاربة والوديعة والعارية والمزارعة والمساقاة والاجارة والوكالة
والجعالة والسبق والرماية والوصاية ويتحقق الحق في الصلح والضمان والحوالة والكفالة
ونحوه ويتحقق الانتفاع في النكاح الدائم والمنقطع فان العقد فيه ليس مملكا للمنفعة
بل للانتفاع وقد يكون العوض من جنسه وقد يكون من مغايره فالصور من ملاحظة كل
من الاربعة عوضا ومعوضا بانفراده ولاجتماعه مع مجانسته او مغايرة كثيرة بعضها ممتنع
الوقوع بمعنى انه ليس عقد يشتمل عليه واكثرها واقع منه ولا بد من بيان الضابط الاجمالي

اولا في ذلك حتى يجعل معيارا في كل باب ويلاحظ بالنسبة اليه فنقول قد تقدم مرارا ان العقود
ليست من المخترعات الشرعية بل انما هي امور جعولية مقررة عند العقلاء على نحو ما يحتاجون
اليه في امر معاشهم ونظام امورهم وهذا كله كان موجودا في زمن صاحب الشريعة لكنه قرر
طائفة من ذلك ومنع عن طائفة اخرى وقيد بعضها واطلق اخرى فالمحتاج اليه تبيين كلي
في ضبط المتعلقات والموارد وانما هو ما جرت عليه طريقة الناس في كل باب الا ما دل الدليل
على اخراجه وما خرج عن القانون العرفي فليس مشمولا للادلة فيحتاج في صحته الى دليل
خاص ولذلك لم يجعل الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم لكل باب ضابطا بحسب ما هو
متعارف بين الناس في ذلك النوع من العقود فمنها ما هو لتمليك عين الانتفاع كالنكاح ومنها
ما هو للتسليط على التصرف ومنها ما هو لتمليك عين ومنها ما هو يتعلق بالمنافع ومنها
ما يتعلق بالحقوق ومنها ما يتعلق بالاثنين او الاكثر ثم قد يكون المتعلق شيئا موجودا في الخارج
معينا وقد يكون في الخارج كليا مشاعا وقد يكون معدوما كليا ونحو ذلك من التقسيمات
فلا بد في الضبط من رسم مباحث الاول كل عقد يقتضي مالية لا بد ان يكون متعلقا
بالاموال مالية له والمراد بالمال اخص من الملك لان المملوك كل ما كان للانسان تسلط عليه شرعا
في التصرفات والمال عبارة عما له قيمة في العادة كحبة الحنطة وقشر الجوز ونحو ذلك
من الاشياء الحقيرة وان كانت مملوكة لمالكها لا يجوز غصبها واتلافها لانها لا تباح الا
بالاذن لكن لا مالية لها فلا يجوز وقوع مثل ذلك في عقود المعاوضات كالبيع والصلح
والنكاح ونحو ذلك وبالجملة كل شيء لا مالية له لا يكون عوضا في المعاوضات واما
وقوعها في العقود المجانية كالهبة والعطية ونحو ذلك فربما قيل بانه يصح وانعام
هذه العقود ما لا يقع في باب المعاوضة وليس ببعيد لان التمليك المطلق يتعلق بحبة
الحنطة كما يقع الغصب فيه ونحو ذلك ان كان في شمول ادلة الهبة ونحوه لمثله نظر الثاني
ان عقود الاعمال كالاجارة والجعالة والوكالة ونحوها انما يدور مدار كون العمل
مقصودا للعقلاء وليس كل عمل يتعلق به هذه العقود فما يعد من الجهال من الاعمال
الغير المقصودة للعقلاء كالذهاب الى الاماكن الخطيرة ورفع صخرة او نحو ذلك لا يتعلق

لا يتعلق به المعاملات لعدم وجود مانع نفع يعتد به ولهذا لو فرض في هذه الافعال ما يخرجها
عن اللغوية ولو بالعارض صح كباب السبق والرماية الذي خص الشرع لمصلحة نظام الجهاد مع
انه في الحقيقة نوع من القمار الثالث ان العقد بما في الذمة كالرهن والضمان والحوالة لا بد من تعلقها
بشيء ثابت في الذمة حين العقد بخلاف ما لا يتعلق بالذمة فلا وجه لتعلق العقد بها الا فيما يعد
صحيحا واما التفصيل فنقول الكلام في ان البيع لا يتعلق الا باعيان ولذا يقولون ان البيع نقل الاعيان
فلا يقع البيع منفعة ولا حقا ولا انتفاعا ولا عملا في الثمن فلا يكون ايهما حقا لان البيع من عقود الاعواض
والحق ليس الا في قصر وان تعلق بالمال شخص الافراد فلا يكون انتفاعا ايضا بالاولوية لانه
من عقود التمليك ولا ملك حقيقة في الانتفاع بل هو نوع تسلط ثم الكلام في ان الثمن هل
يكون منفعة ام لا ظاهر اطلاق الاصحاب العوض في البيع عموم ادلة جواز كون المنفعة ثمنا في
على من منع منه صريحا ثم نسب المنع الشيخ الاكبر الشيخ باصغر الترجيح على البعض الاعيان
وكانه من معاصريه والاقوى وفاقا لمن منع من فقهائنا في ذلك فكل عين لم يثبت المالية لا يكون
مبيعا الا ما اخرجه الدليل بحسب ظهور ان اوضحنا ما يعتبر ويتبين المواضع والمطلقات في محلها
ثم كذا كل عين مالي او منفعة مقصودة لها مالية يعتد به ان يكون ثمنا الا اذا منع عنه
مانع ولا بحث ايضا في ان الوجود بالفعل غير معتبر بل كما يتحقق المعاوضة بالموجود كذلك
يتحقق بالمعدوم وهو الكلي الثابت في الذمة باعتبار وجود افرادها بحيث يمكن تحصيلها
في ضمن الافراد نعم هنا كلام معروف في البيع وسائر العقود المعاوضة في الاعيان المملوكة
وهو ان الملكية عرض من الاعراض الخارجية ولا ريب ان العرض لا يتحقق الا في محل موجود
فكيف يعقل تعلق الملك بالمنفعة المعدومة او بالعين المعدومة ولا ريب ان عقود التمليك
كلها موضوعة لحصول الملك وهو لا يتحقق الا مع وجود موضوع فيكون مقتضيا لها عدمه
اشتراط كل ما يكون فيه تمليك من العقود بوجود المتعلق ويكون ما عداه خارجا بالدليل
اصل ينفع في اكثر الموارد فلا يجوز ان يكون العوض ولا المعوض كليا والاخير مرد اولا
شيئا معينا معدوما وما ورد في الشرع من هذا الباب فقد اخرجه الدليل وينبغي البحث
في ان الملك اذا امتنع تعلقه بمعدوم فكيف يجوز الثمن فقيل ان المنفعة مثلا معدومة

بوجود العين والثمار مثلا موجودة بوجود الاشجار والكليات موجودة بوجود بعض
من افراده وهذا المقدار يكفي لتعلق الملكية وهذا الكلام ساقط اذ المنفعة لا توجد الا بوجود
اجزائها جميعا في الخارج وكذا الثمار ووجود الشجرة ليس وجودا للثمرة كما لا يخفى وذلك لان الكلي
فان اريد منه الوجود في ضمن هذه الافراد فيرجع الى الامر الثاني وان اريد منه الكلي ولو كان
موجودا مثلا بعد ذلك ولو في ضمن افراد هذا الكلي الا انه معدوم ومجرد تصوير المالك وتقريرها
في نفس الامر ليس موجبا للوجود غاية الخروج عن الجهالة وليس كما لا يخفى ذلك وقيل انه
تمليك القابلية والاستعداد في هذه الامور المعدومة والقابلية موجودة او مثل الدوام
في الشجرة ونحو ذلك وهذا مع منافاته للادلة ولكلام الاصحاب وكونه ضد المتعاقدين
خلاف ما لا يصغى اليه وقيل ان المراد من التمليك التعليقي بمعنى انه اذا وجد ذلك يكون ملكا
وبعبارة اخرى العقود المملكة انما دلت على النقل على النحو الذي هو للمالك فالمنفعة والثمار
والكلي المعدوم كما انه ليس ملكا للمالك الناقل بالفعل فكذلك المنقول اليه بل يراد به نقل الملك
الكذائي ومعنى كونه تمليكا احداث هذا الوضع الذي للمالك وهو كون الشيء بحيث اذا
حصل كان ملكا للمشتري والمستاجر بمعنى يجعل بحيث اذا وجد ذلك النماء والمنفعة يكون ملكا له
وهذا ليس من تعلق العرض بالمعدوم وهذا ايضا مناف لظاهر الادلة ومقصد المتعاقدين وكلام
الاصحاب بل الظاهر انه يملك الان الشيء المعدوم ويجري عليه جميع آثار الملك ويمكن ان يقال
ان هذا ليس ملكا حقيقة بل هو ملك حكمي يترتب الشرع على ذلك حكم الاملاك وهذا الجعل
والاعتبار لا يقتضي الوجود في الخارج بل انما يلزم ذلك في الملكية العرفية الحقيقية فيكون
تنزيلا للمعدوم منزلة الموجود وترتيب الحكم المالك عليه تعبدا فعلى كل حال فالاصل في كل
ما جعل متعلقا في العقود ان يكون موجودا خرج ما دل الدليل عليه من السلم ونحوه من الثمار
ونحوها عداه وحكم الصدقة والعطية والهبة والقرض حكم البيع في اعتبار كون المتعلق عينا
بالنسبة الى المنفعة ولا عينا غير متمول لانه خلاف وضع هذه العقود وخلاف ما هو المتفاهم منها
واما الوقف والسكنى والتحبيس والعارية والاجارة فالضابط في متعلقاتها كل ما يمكن
الانتفاع منه مع بقاء عينه اذ المقصد في ذلك كله هو المنفعة وهي لا تستوفى الا بالابقاء

في الابقاء فنحوها مما لم يكن الشيء قابلا للانتفاع به من دون تلف العين لا يمكن نقض هذه العقود
فيها فلا يصح تعلق هذه العقود بمثل المطعومات وسائر الماكولات التي لا انتفاع بها مع بقاء
عينها وهذا هو مقتضى القاعدة وقد خرج عنها اشياء نذكرها في ذيل البحث وحكم عوض الاجارة
حكم ثمن البيع في كفاية كل ما هو عوض متمول والرهن لا يتعلق الا بما يمكن استيفاء الدين منه
لانه في الحقيقة وثيقة للدين فلا يكون الا مالا لا الا عينا قابلا للاستيفاء فلا يكون منفعة لعدم بقائها
شيئا فشيئا وعدم اجتماع اجزائها وعدم امكان القبض الحقيقي فيها الا بعد انقضائها والرهن مبني على القبض
وفي اشتراط كونها مما يبقى الدوام وعدم سرعة الفساد وجهان مذكوران في كتب الفروع الذي
يقتضيه القاعدة التي اصلناها اولا عدم الجواز الا بعد دليل خاص وفيه المضاربة والعامل
على العمل المتعلق بمال التجارة بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء وفي
تعلق على الاصول الثابتة بحصة من الثمرة وما في حكمها مع كون الاصل باقيا والوديعة تعلق بالا
عينا كان او منفعة لعموم دليلها وكون وضعها في العرف كذلك وبالجملة العمدة للفقيه ملاحظة
نوع المعاملة ووضعها المعهود في العرف المدلول عليها بالادلة والاطلاقات وكل ما هو مناف
لوضعها خارج لا يمكن تعلقها به وهذا تفصيل ما اجملناه في اول العنوان لكن البناء بعد ملاحظة
هذه القاعدة يقدر على استخراج الفروع التي ذكرها الفقهاء في متعلقات العقود وحكموا
في بعضها بالصحة وفي بعضها بالعدم واستشكلوا في البعض الاخر وكلها مبنية على معرفة المعاملة
من العرف او من الدليل ولا يخفى ان ذلك كله انما هو بحسب اصل المورد في الجملة وقد يكون
لهذه الموارد قيود باعتبار الشرائط من قبض ونحوه والموانع من الغرر والجهالة ونحو ذلك
يوجب خروج بعض الافراد وقد يتضح ذلك بعد الاحاطة بما نذكره من القواعد الاتية وكلامنا الان
انما هو في جهة الاقتضاء المقتضي فلا ينقض هنا مباحث شريفة وقواعد متقنة متعلقة بضبط
موارد العقود في بعضها الكلام الاتم نشير اليها حيث تتم لهذا المقام فنقول قد مر
ان البيع مورده العين ولا ريب ان العين تشتمل على اوصاف كثيرة تختلف بها الرغبات وتتفاوت
بها القيم فهل المعاوضة على ذات العين المبيعة بحيث لا يدخل الصفات في العوض او على
المجموع من الذات او الصفة وبعبارة اخرى هل للاوصاف قسط من الاعواض ام لا وتحقيق
الكلام في البيع بل في سائر المعاوضات العينية حتى ان المنفعة ايضا قد يلاحظ بذاتها كالسكنى

والركوب ونحو ذلك وقد نلاحظ بالنسبة الى اوصاف المنفعة كالاعتبارات التى بها تزيد الرغبة على 194
المنفعة وتنقص فيصير الراح في ان كل معوض من عين او منفعة في العقد بل القابل في العرف يسلم
او يلاد تمام صوبه مع اوصاف وهنا يتجاذب احدهما بالنسبة الى سائر الصفات عن وصف الصحة تابعها
بالنسبة الى وصف الصحة فنقول في الاول لا ريب ان الصفات مما يوجب زيادة في القيمة ونقصانها
فان الحنطة مثلا اذا كان حمراء لها قيمة واذا كانت صفراء فلها قيمة وقس على ذلك غيرها من
الاشياء الاخر فانها تتفاوت قيمتها مثلا الحنطة كونها في مكان دون اخر وفي زمان دون اخر وفي
الاعيان المعمولة بالنسبة الى كون عاملها المتحصل الفلاني او غيره فلكون الاوصاف مما تختلف
بها القيمة مما لا شبهة فيه ومن هنا يعتبر في التخليص عن الغرر وابهامه ذكر الاوصاف التى تختلف
بها الرغبات كما نذكره في مسئلة الغرر واذا خرج المعوض على خلاف الاصل الوصف يتسلط العاقد
على الفسخ كما ذكروه في خيار الوصف اعتمادا على ادلة نفي الضرر كما بينها عليه في تلك القاعدة لكن
الظاهر من الاصحاب الاتفاق على ان الاوصاف في انفسها غير مقابلة بالعوض بحيث يكون قسط من الثمن
بازائها بل العوض عبارة عن جوهر الشيء وعادته واما اعتبارها والاوصاف فهي موجبة لزيادة
القيمة ونقصانها لا انها بنفسها جزء من المعوض ولذلك نصوا على ان فوات الاوصاف لا يوجب
التبعيض في الصفقة ولا في الصفقة بل يوجب الخيار نظرا الى دفع الضرر لكنه لم يعت من العوض
جزء حتى يسقط من العوض شيء في مقابله ومجرد اختلاف القيمة باختلافها لا يوجب كونها
جزءا من العوض فلا تذهل والمراد بالاوصاف التى نذكرها هنا البل وصفا النوعية المميزة
بين الانواع بل الاوصاف بحيث يختلف باختلافها المالية كالحمرة في الحنطة والتمر والنعيم في البقر
والغنم فانها داخلة في الماهية الملحوظة في تحقق الاسم وبعنوانها تختلف الجنس ويوجب بطلان
المعاملة وبالجملة الكلام في اوصاف الاصناف دون اوصاف الانواع التى تعبر عنها بالفصول المنوعة
فان قيل ان المبيع اذا كان مثلا هي الحنطة الحمراء ثم بان على خلاف الوصف فلا ريب ان الوصف
وان لم يكن ذاتيا للحنطة لكن بعد اعتبار قيديته في المبيع يصير جزءا صوريا من المبيع كالصفقة
كالنوع فاما ان يكون فواتها مبطلا للمعاملة كما خرج من غير الجنس واما ان يكون موجبا
لتبعض الصفقة اذ العوض انما بذل في مقابل هذا المجموع المركب قلنا اعتبار ذلك قيدا
في المبيع لا يقتضي كونه جزءا من المعوض فان من المعلوم ان المعوض هنا عين الحنطة وكون الوصف

الوصف المأخوذ فيه نظير الشرط والوصفية لاحتمال انفكاك الوصف عنه وهذا امر ان يعرف
فاذ المركب في نظر اهل العرف جزءا للمبيع فلا يكون شيء من العوض في مقابله والقيود الاعتبارية
في المفاهيم وان كانت كالاجزاء في المفهوم لكنه لا يقع عليه المعاملة فان قولنا بعت الحنطة
الحمراء معناه بعت الحنطة الموصوفة لا بعت الحنطة والوصف فقد برء بالجملة في المعاوضات
كلها من البيع والمزارعة والمساقات والاجارة وغير ذلك لا عبرة بالاوصاف في مقابلة العوض
بمعنى انه لا يسقط من العوض شيء في مقابل فوات الوصف بل اما ان يقبل بكل ما بذل او
لا ينقص لفواته شيء لا ينبغي بزيادته ابقى شيئا اخر ومن هنا ايضا نقول لو دفع الى القابل ما
هو على وصف احسن واعلى مما ذكر في المعاملة وجب القبول وان لم يكن هذا عين ذلك الموصوف
المشروط لان الوصف ليس معوضا حتى يبطل المعاوضة بتغيره واعتباره انما هو لعدم الضرر
ومع ما دفع اليه الدافع ما هو اعلى فلا ضرر فالعين المبيعة قد حصلت فوجب القبول وتقول
في الثاني لا ريب ان الصحة في الاعيان الخارجية هي الاصل والفساد على خلاف الاصل لان
الغالب في المخلوقات الصحة فالمشكوك فيه يلحق بها واما الاخلقة الله تع انما هو على نهج
مقتضى الطبيعة ولا ريب ان الصحة عبارة عن كون الشيء على ما هو مقتضى الخلقة الاصلية والعيب
شيء يطرء على الشيء بالعارض والاصل عدم عروض تلك العوارض المخرجة للشيء عما هو مقتضى
خلقته وعادته ولذلك ان سائر الاوصاف لا بد من ذكرها في المعاملة لاختلاف الرغبات بخلاف
وصف الصحة فان عدم ذكرها غير مانع لاقدام الناس على المعاملة بناء على كون الشيء صحيحا على
الاصل فكان عدم ذكره بمنزلة ذكره فبعد الفوات وصف الصحة وظهوره معيبا يتخير العاقد ايضا وان
لم يعتبره في العقد لان الصحة بعد قيام هذا الاصل تصير كالشرط ومع فواته يوجب الخيار اذا عرفت
هذا فنقول فاعلم من ذلك ان الصحة عبارة عن كون الشيء على الخلقة الاصلية ولا تعرض ترتب
الثمرات المقصودة من ذلك النوع او الوصف عليه والعيب عبارة عن الخروج عن الخلقة الاصلية
بزيادة او نقيصة كما ورد في الرواية فنقول هل وصف الصحة في المعاوضات جزء من المعوض او
كالجزء بمعنى انه مقابل بالعوض بحيث لو فات الصحة يلزم من ذلك سقوط جزء من العوض
في ازائه ام لا فيحتمل بعضهم انه جزء ولذلك لو لحق احدهما ان الصحة من الاوصاف الداخلة
بمعنى انها عبارة عن كون الشيء على مقتضى خلقته فهي بمنزلة الفصول المنوعة الداخلة في

الاسم وغيره ان الاسامي لا ريب في تبعيتها صدقها اعم من الصحيح والفاسد وعدم صحة السلب بناء العقد
للترك وسبق الفهم انما هو لانصراف الاطلاق كما لا يخفى فالاسم من كونه صحيحا او فاسدا وعلى فرض كونه
منوعا ايضا لا يلزم انقسام العوض بالنسبة اليه اذ لو كان منوعا فاللازم بطلان المعاوضة لو خرج معيبا لا نسبة
من غير المعيب بناء على هذا التقريب مع انه لم يلتزم به احد وثانيهما ان الصحة من الاوصاف التي تزيد بها القيمة فلو كان
من العوض فمقابلها لما كان زيادة في القيمة بسببه ونقصانها بعدمها وغيره انه لو كان سببا لكونه جزءا
من العوض مقابلا بالعوض للزم ذلك في سائر الاوصاف ايضا اذ الاوصاف كلها تختلف بها القيم وتتفاوت
مع ان الاجماع قائم فيها على عدم كونها مقابلا بالعوض ودعوى ان ذلك انما خرج بالدليل والا كان
مقتضى القاعدة تبعيض العوض ليس باولى من القول بان زيادة القيمة ونقصها بسببها اعم من كونها
مقابلة بالعوض فالقاعدة عدم التبعيض الا فيما ثبت بالدليل ولم يثبت في غير الصحة على ما قلنا وثالثهما
ان الاجماع قائم على ان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار بين الفسخ وبين الارش وهو تفاوت ما بين
القيمتين من الثمن وهذا ليس الا بتبعيض الصفقة كما انه اذا تلف بعض المبيع او ظهر مستحقا تبعضت
يعني ان المشتري له الخيار بين اخذ الباقي بالنسبة من الثمن وبين فسخ الكل وليس الارش الا عبارة اخرى
عن ذلك النقصان المعلوم ان وصف الصحة يعد في مقابل العوض ولذلك لو حصل التفاوت في باقي الاوصاف
بخلاف وصف الصحة مضافا الى جريان بعض الاحكام الجزئية فيه في باب القرض وغيره مما ذكره الفقهاء ولا
يخفى على من راجع وفيه ان قيام الاجماع على ذلك في البيع لا يجعلها كاشفا عن كونها مقابلا بالعوض
بل هو حكم ثبت بالدليل وانه لو كان الارش على القاعدة بمعنى كونه استرجاعا للجزء من الثمن في ازاء
جزء من المبيع للزم كون الارش من الثمن بعينه مع ان الفقهاء بنوا على ان الارش غرامة يجري في النقد
الغالب فهو يدل على ان ذلك غرامة تعبدية لا ربط لها بالمعاملة رفعا لضرر المشتري وبالجملة كما
انه جريان هذه الامور لا يدل على عدم الجزئية فما ذكرتم من الارش ايضا لا يدل على الجزئية فما ذكرتم
والمقابلة بعوض والمدار في ذلك على العرف ولا ريب ان المقصود في المعاملة ليس الا الماهية
والصحة مقصودة من الخارج توجب زيادة القيمة وشدة الرغبة فاذا خرجت معيبة فلا ريب
في وجود المبيع بتمام اجزائه وهذا وصف مقصود قد فات وبالجملة لا اعرف لجعل الارش على
القاعدة وجها سوى عليه الحقان وصف الصحة ايضا كسائر الاوصاف وثبوت حكم الارش
في البيع انما هو بالدليل فان تعدينا على سائر المعاوضات كالصلح والاجارة ونحوها فانما هو

هو بالمناط المنقح او بشيء اخر كما انا قد تعدينا من الثمن الى المثمن للاجماع على اتحاد حكمهما فلو لم يكن
هناك دليل عام يقتضي علية العلة الدليل في ثبوت الارش ومغايرة ما يثبت في المقامات الاخر الى الخيار
الوصف يختص الارش بالبيع ويختص بالبائع هنا كلام في تطبيق الارش على القاعدة ولعله من فلان
شيخنا الشيخ موسى بن الشيخ جعفر الغروي عنه قدس الله تعالى اسرارهم في خيار العيب وهو ان التلف قبل البيع
قبل القبض مضمون على البائع ولا فرق بين تلف الكل وتلف البعض فلو تلف البعض سقط بحسابه من
الثمن فلو اختل الاوصاف فقد رجع في الحقيقة الى العوض الجزء التالف وهو ما يخصه من الثمن بالقسط
والا لزم فلو اخذنا الاوصاف فقد رجع في الحقيقة العوض الجزء التالف في الجمع بين العوض المقبوض فلا ارش
في الحقيقة ضمان التالف عليه فهذا المقام يسمى بالارش وفي مقام اخر بالمثل والقيمة وفي مقام اخر
باجرة المثل ما لو مضى في الجميع ضمان التالف وهذا الكلام لا ارى له وجها فيما اردناه من تطبيق الا
على القاعدة حتى يشمل سائر العقود ويجعل الصحة من موارد العقد ومن متعلقاته في كل معاوضة
بل في كل عقد اما اولا فلان هذه القاعدة وهو الضمان قبل القبض انما هو مختص بالبيع وما في حكمه
حكمه من العقود باجماع ونحوه كالاجارة ولم يرد دليل عام على ان كل عوض ومعوض في معاوضة
هو مضمون على صاحبه لبيد ولو كان باذن المالك المجيز بالقبض ولم يحصل القبض وذلك واضح فلو
سلم هذا المطلب لم ينفع في التعدي الى الابواب الاخر في اثبات حكم الارش وجعل الصحة كالجزء واما
ثانيا فلان هذا معنى ما دخل تحت باب الاتلاف فلا معنى لكون ذلك مختصا بالعيب كل وصف وكل جزء
اذا تلف قبل البائع او غيره او انه تلف بغير من ذلك للمشتري وكذلك في سائر المعاوضات وهذا ليس ارشا
للارش على حكم المعاوضة بل هو بعبارة اخرى تعبير ان المال في ضمان المشتري حتى لو لم يفسخ حيث
ان البائع التالف منه مستثنى هو ضامن له وهذا يجيء لو عجز البائع عن تركيب المبيع او عجزه عن الصفة الاخرى
او في قيمته منه فهو ايضا ضامن ومن لم يمكن ثبوت الارش على قاعدة المعاوضة ولما ثالثا فلان
الضمان انما هو مع الاتلاف واما مع التلف السماوي فلا معنى لتغريم البائع فان قلنا انه من
جهة انه مضمون عليه كما يرجع الى القاعدة ضمان المبيع لا الى قاعدة الاتلاف وقد ذكرنا انه مختص
بالبيع فكيف يجري في غيره لا بدليل مضافا الى ان ضمان المبيع على البائع انما هو على ما كان
حال البيع فغايته ما ذكرت تقليل انطباق الارش على القاعدة اذا كانت العيوب حادثة بين العقد

196

والقبض واما لو كان العيب موجودا قبل العقد فلا ربط لذلك في ضمان البائع للمبيع لان المبيع
قد وقع مبيعا على ما هو عليه من كونه معيبا ولم ينقص من ذلك شيء ولم يتلف منه شيء او لا من صفة شيء في
يده حتى يكون ضامنا له فلو لم يثبت حكم الارش مطلقا من الدليل فلا ينفع قاعدة ضمان المبيع في
بل يكون حكمه كسائر الاوصاف التي اقدم عليها المشتري وانكشف خلافها فلا ارش في ذلك ليس
اتلافا من البائع للوصف والا للزمك ان تقول بمراعاة الاوصاف كالوعد من البائع الوصف بعد
البيع وقبل القبض بل انما هو رجوع المبيع على غير الوصف ولا ضمر خيار الرد دفعا للضرر واما ذلك
من ليثبت الارش على القاعدة وبالجملة من لم ينظر نظرا دقيقا في الفن لا يغفل عن الاخطار الخيالية باجمعها
في تتميم المطلق ولم احد شيئا يركن اليه في حل المعضل فحكم الخبر حتى يتبين ما يلا الاخر على القاعدة في بعض
الصور دون خصوص البيع ولا جهد احل من الاعتماد على امثال هذه الكليات الموهومة في النظر ولا
فاللازم على العود على النظر ثم العود حتى يتضح الامر والله الهادي قاعدة لا ريب في مورد الصلح
يكون منفعة وحقا كما يكون عينا وقد نص على ذلك الاصحاب في كتاب الصلح ولا يكاد يظهر في ذلك بينهم
خلاف وقد ذكروا ان الصلح يقوم مقام البيع والهبة والاجارة والعارية والابراء فهم كلام
في انه مختص بصورة سبق النزاع ام لا وقد اطبق اصحابنا على التعميم وظاهر كلام ابيهم في كونه فرعا للعقود
المذكورة بمعنى كون الصلح في الحقيقة عبارة عما يقوم مقامه من العقد غاية اختلاف اللفظ ولازمه
جريان جميع احكام المنوب عنه عليه كما نسبوه الى شيخ الطائفة وفرعوا عليه في ابواب الفقه فروعا
كثيرة لا تخفى على المتتبع او كونه اصلا برأسه كما ذهب اليه المشهور بل الاتحاد ظاهر في ذلك خلاف
نعم الشيخ لعموم ادلة واصالة عدم جريان احكام غيره فيه وعدم دخوله تحت اسامي تلك العقود ومنها
كلام اخر سكوت عنه في كلام الاصحاب وهو ان العين المصالح عنها والمنفعة لا اشكال فيها
من جهة ان ذلك قد تنقح في كتاب البيع والاجارة المنافع والاعيان القابلة للمعاوضة واما الحق
فلم يتبين مراد الاصحاب من ذلك ولم يعلم ان مرادهم جواز الصلح على الحق الا الاما قاطع على عدم
الجواز فيه او جواز الصلح على الحق في الجملة بمعنى كون مورده اعم من العين والمنفعة ولم يعرضوا لبيان
ان اي حق يصير مورد الصلح واي حق لا يصير وبالجملة نقول لا ريب ان من الاعيان والمنافع والحقوق
ما هي قابلة لان تكون مورد العقود الاخر غير الصلح وما هي غير قابلة لشيء منها وما هي مشكوك

مشكوك فيه فما هي قابلة للبيع والاجارة والابراء من الاعيان والمنافع والحقوق فلا ريب ان الصلح ايضا
يتعلق بها لعموم الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا والظاهر ان هذا مما لا بحث
فيه وانما الكلام في الاشياء التي لا تقع مورد العقود الاخر ولا كلام فيها ايضا في خصوص تعميم الصلح في
الجملة بمعنى ان من الاعيان والمنافع ما هو غير قابل للبيع والاجارة وهو قابل للصلح لكن لا ريب في ذلك
ليس فيما هو من نظرنا من اصل القابلية بل ذلك بسبب العوارض كالجهالة ونحوه وبعبارة اخرى تعميم
الصلح في الاعيان والمنافع عنهما انما هو في اختلاف الصفات لا ان شيئا غير قابل للبيع بالذات قابل
للصلح وقد اشرنا سابقا في الضابط ان عقود المعاوضات كلها مبنية على اعتبار عوض مالي له
قيمة مع وجود النفع المحلل المقصود عند العقلاء كما اشرنا الى هذا الضابط المحقق الثاني في شرح القواعد
في كتاب البيع ويوافقه التتبع والصلح من عقود المعاوضات كما نص عليه المحقق الثاني حتى ان قيامه مقام
الابراء ايضا لا يكون الا بصورة معاوضة كقولك صالحتك من عشرة بخمسة واما في الحقوق
فهل هو ايضا كذلك بمعنى ان كل ما ثبت جواز اسقاطه والابراء عنه يجوز كونه مورد الصلح
او لا بل يجوز ان يكون من الحقوق ما لا يسقط بالاسقاط ولكن يمكن الصلح عليه ويلزم تفصيل
الكلام ان الحقوق منها ما علم بالاجماع والضرورة انه غير قابل للسقوط ولا يصلح ولا يعرض لحق الزوج
من الزوج فانه لا يسقط باسقاطه وكذا لو صالح عنه بل له الاستمتاع متى شاء وكذا حق السبقة
في باب الرماية فانه اذا اصاب احدهما ان يبرئ من الاخر ولو تبين النضال فلا يجوز الصلح على اسقاط
الزائد بل مخض عليه في العوض لنا فانه لشرعيته المعاملة او للاجماع ومنها ما علم قبوله للاسقاط
بالعوض ويصح كالحقوق المالية من حق خيار او حق شفعة او حق قصاص او حق رهانة
او نحو ذلك فانها قابلة للاسقاط وقد نص على ذلك الفقهاء في ابواب الفقه كما لا يخفى على
الممارس ومنها ما هو مشكوك فيه السقوط والعدم او معلوم عدم السقوط بالاسقاط المجاني
ومشكوك السقوط بالصلح ولم يعاود في النظر الان ويظهر اكثرها بعد التأمل ونشير الى بعضها
في النظر حتى يكون عنوانا للبحث احدها الصلح على مثل حق الابوة وثانيها الصلح على حق
الحضانة وثالثها الصلح على حق الولاية لو كان الولي اثنين كالاب والجد اذا صالح احدهما
حق الاخر بشيء ورابعها صلح حق القسمة للزوجات وكذا حق القسم المضاجعة والمواقعة ولعل المسألة
مفروضة في كتب الفروع وخامسها الصلح على حق رجوع الزوج فيما اذا طلق رجعيا بان

بهالح الزوجة عن ذلك بشيء حتى لا يبقى له بعد ذلك رجوع وسادسها الصلح على الحقوق
الثابتة في العقود الجائزة كحق الفسخ في نحو الشركة والمضاربة ونحوها وحق العزل في الوكالة
وحق المطالبة في القرض والوديعة والعارية ونظائر ذلك فهل يجوز الصلح على شيء من ذلك حتى
يلزم ويسقط الحق ام لا وسابعها الصلح على مثل حق السبق في اماكن الجماعة او في المسجد ونحو ذلك
وثامنها الصلح على حق التولية الذي يجعل في مثل الوقف ونحوه وتاسعها الصلح على حق النفقات
في مثل الديون ونحوه وعاشرها الصلح على حق الفسخ في النكاح بسبب العيوب والحاصل الغرض
من هذا البحث ان الصلح هل هو صحيح في كل حق على مقتضى القاعدة الا ما خرج بالدليل سواء
كان الحقوق المعلوم جواز اسقاطها مجانا او المعلوم عدم جواز اسقاطها كلا او يشك في جواز
اسقاطه وعدمه ام بل لا يصح الصلح الا على ما يصح الابراء عنه والاسقاط وينبغي ان يعلم ان هذه
المسألة ليست هي مسألة الفرعية المعهودة في كتب القوم لانها مبنية على ان لحكم الصلح في الجا
ونحوه هل هو حكم العقود المختصة اولا وهذه المسألة مبنية على ان مورد الصلح هل هو عبارة
عما يمكن ان يكون مورد الاحد الامور المختصة من اسقاط او عارية او نحو ذلك ام مورده اعم
من ذلك فيمكن صحة الصلح على شيء ليس قابلا لشيء من المعاملات المختصة وهذا الفرق لا يكاد
يشتبه على من له خبرة بمذاق الفن اذا عرفت محل البحث فنقول المسألة ذات وجهين بل ذات
قولين ظاهر عبارة بعض الفقهاء كون الاصل في كل ما شك فيه جواز الصلح ولذلك ينصون
في المقامات التي لا يقبل الصلح عليه وهو ظاهر بعض المعاصرين ايضا بل في بلادنا تداول الصلح على حق
الرجعة وعلى حق الفسخ في العقود الجائزة في بلاد العجم على ما نقلوا عنهم وهو لا يناسب الا من
متورع عن يعتمد في عمله من العلماء وظاهر جماعة من المعاصرين ومن عاصرناه من المشايخ منهم
الشيخ الفقيه المحقق موسى بن جعفر النجفي قدس الله سره صاحب شرح على رسالة الذي كتبها
عند قراءتنا عليه عدم جواز الصلح الا على ما يقبل الاسقاط وبقينا اخر ليس الصلح مشرعا
بل انما هو ملزم ويريد من هذه العبارة عدم جواز الصلح على حق لم يثبت جواز
اسقاطه بعوض ومنشأ الخلاف ان عموم ما دل على ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما
وحرم حلالا هل يشمل مثل ذلك ام لا فيمكن ان يقال ان الصلح امر عرفي وهو قطع النزاع
او اسقاط المطالبة او تمليك ما يقصد تمليكه من الاعيان والمنافع وليس له حقيقة

جديدة توجب الاجمال ولا ريب ان المفرد المحلى باللام اما موضوع للطبيعة كما عليه المحققون
والاحكام تتعلق بالطبائع على المختار فيكون حكم الجواز ثابتا على الطبيعة المستلزمة لسرايته
الى الافراد كافة بها مع حذف المتعلق القاضي بالعموم في اغلب المقامات واما انه ليس
موضوعا للمراد ولا يجوز تعلق الاحكام بالطبائع فاما ان يراد منه جميع الافراد فهو المطلوب او الفرد
المعين ولا قرينة عليه او الفرد المنتشر وهو مستقبح في كلام الحكيم في مقام البيان لعدم الفائدة
فلا اشكال في افادته العموم والمراد بالجواز اما الحكم التكليفي بمعنى الاباحة فيكون مقيدا للصحة اذ
لا يتبع من العقد الفاسد بمباح واما الحكم الوضعي بمعنى الصحة بالمعنى فلا كلام في دلالته على
المدعى وما يخيل للفظ انه يفيد تقييده ببعض الافراد مدفوع بانا نقول خروج البعض غير قادح في حجيته
في الباقي ولا يوجب اجمالا بين المشكوكات في حصول الدخول والخروج علم اجمالا بخروج البعض حتى يسري
اجماله الى العام مع ان ذلك ينافي احتجاج العلماء بهذا العموم في كل مقام واما التخصيص بما
احل حراما او حرم حلالا فقد عرفت معناه اجمالا وتفصيله نذكره في مبحث الشروط ومبحث
الشروط اذ هما من هذه الحيثية سواء ولا دخل له فيما نحن بصدده فنقول كل مقام شك
في جواز الصلح عليه وعدمه يتمسك بعموم جواز الصلح الا ما اخرجه الدليل فان قيل الظاهر من
ذلك بيان مشروعية الصلح في الجملة فلا عموم فيه ولا اطلاق قلت اولا ان هذا ينافي ان وجود
الاستثناء في الرواية دليل العموم وانه هو المراد فيصير المعنى ان كل ما هو غير المستثنى فهو
جائز وثانيا ان هذا يرد على سائر عمومات ابواب الفقه من قبيل احل الله البيع ونحو ذلك
مع انه لم يتأمل احد في افادته العموم ولا ريب في التمسك بها في موارد الشك فان
قلت ان الظاهر من جواز الاصطلاح ورفع الشقاق ولا دخل له فيما اردته من العموم قلت مع
هذا رجوع عن حقيقة الصلح ومصير الى ما ذهب اليه العامة من اختصاص الصلح بمقام النزاع
فان قلت نقول انه عقد بلفظ لكنه على حسب ما يجوز في غيره من العقود بمعنى انه يتعلق بكل
ما يتعلق به العقود من اعيان او منافع او حقوق ولا يلزم من ذلك التعميم الحكم بثبوت حقا
غير قابل للصلح قلت هذا في الحقيقة ارجاع الى قول الشيخ بالفرعية من جهة وان لم يكن عين ذلك
القول بل هو احد الاحتمالات في كلام الشيخ فان في بيان مراده منا كلاما طويلا لا يسعه هذا المقام
ذكره فيحتاج الارجاع الى ذلك الى وجود مخصص ومقيد مع ان ذلك يجيء في اصل البيع

اذ لقائل ان يقول ينصرف الى ما يجي بغير الخبز مثلا والخبز ينصرف الى ما يجي بغير العادة والحالة
وبالعكس وبالجملة صرف العموم الى ما يثبت قيام نظايره من العقود مقابر محل اشكال محتاج الى
الدليل مع انا نتمسك في الصلح على المجهول او على ما لا يجد على انه بما او نحو ذلك من الامور التي لا يقع
عليها بيع وغيره بعموم الصلح جاز فلو بني على الانصراف الى موارد البيع والاجارة والابراء ونحوها
لما كان لهذا الاستدلال موقع اصلا فان قلت انا لا نريد به صرفه الى الخصوصيات التي اصلح فيه العقود
الاخر بل الى نوع ذلك كما ذكر في تحرير محل النزاع يعني ان كل ما هو قابل بنوعه وبذاته للتعلق
احد العقود المختصة عليه فهو قابل لوقوع الصلح عليه مع قطع النظر عن احوال الزمن جهة الرأي ومطاوعة
ونحوهما فلا ملازمة بين المقامين قلت نعم ولكن الصرف الى ذلك الثابتة مفتقر الى دليل بل لا دليل على
ذلك ولم نجد ما يقتضي ذلك والعموم شامل ويمكن ان يقال لا ريب في انصراف الادلة في اجناسها
وانواعها الى المتعارف خصوصا في المطلقات وان الصلح من باب المطلق لا العام فينصرف الى
ما هو المتعارف بين الناس في زمن الخطاب ولا شبهة في ان الصلح على الاعيان والمنافع
والحقوق القابلة للاسقاط الجاري كالمالية ونحوها متعارف شايع كما يكشف عنه العرف
اليوم ويدل عليه ملاحظة السير والتواريخ فانها تشتمل على وقوع الصلح في الازمنة السابقة على
الحقوق المذكورة واما ما هو غير قابل للاسقاط فلم يعلم تعارفه واحرزنا ما شك في امكان
اسقاطه وعدمه فلا يشمله الادلة ولا يمكن التمسك من جواز الصلح ومشروعيته في الافراد السابقة
الى غيرها لوجود الفصل المتيقن ثم يبقى كلام في ان كلما يشك في انه قابل للاسقاط والابراء ونحو
هل الاصل ان يكون قابلا للاسقاط ام لا والذي يقتضيه النظر ان الاصل عدم السقوط للاستصحاب
البقاء ما لم يات دليل على السقوط نعم يمكن تحصيل الاجماع على ان الناس مسلطون على حقوقهم
في الاسقاط والتمسك بعموم ما دل على الرضا بالتجارة والتجاوز والوفاء بالعقود وهو مقام
اخر وبالجملة الاقتصار في الصلح على ما يقبل الاسقاط اشبه وان كان التعميم لا يخلو عن وجه معتد
ومن ذلك الباب الصلح على اليمين في المنازعات لاسقاط او دفع او اخذ بصورها المتغيرة
كما تدل عليه بعض الاخبار والله العالم فائدة قد عرفت ان مورد الاجارة انما هو المنافع ولا
تعلق لها بالاعيان فلا ينبغي للمستاجر ان يتصرف في عين المال المستاجر في شيء ولا ينبغي ان يتلف
عين في الاجارة بذلك وقد وقع الاشكال في موارد منها الاستيجار للرضاع فان المرتبة

المرتبة المستاجرة للرضاع لا ريب انه يتلف بذلك اللبن منها بل هو المقصود بالاجارة وهذا يخالف
لما هو وضع الاجارة من تعلق الغرض فيها بالمنافع دون الاعيان ومنها الاستحمام في الحمام فانه يتلف
فيه الماء كثيرا بل العمدة في ذلك هو الماء فكيف يكون ذلك من باب الاجارة ومنها ما ذكره الشهيد الثاني
في كتاب الزكوة من الروضة من استيجار الارض للرعي وذكر انه نص عليه المشهور دون العلف فلا
ينتقض شرط وجوب الزكوة ومنها استيجار البئر للسقي فانه يستفاد بحكم من بعض العبائر مع انه لا ينطبق على
مقتضى الاجارة ونظاير ذلك مما لا يخفى على المتتبع والاجوبة المتخالفة في ذلك امور احدها ان
يكون كل ذلك معاملة مستقلة غير داخلة في عنوان الاجارة وقد ثبت صحتها بالاجماع او الشهرة
الكاشفة عن تقرير المعصوم ولا ينبغي في هذا الباب حتى يورد مورد الاشكال على المقام وثانيها ان
يكون من باب الاجارة لكنها خرجت عن القاعدة بالدليل وصورته بعد امثال ذلك وان كانت على
خلاف القاعدة نوع من الدليل ويدل عليه الحاجة ولزوم العسر والحرج لو لم يكن ذلك مشروعا وثالثها
ان يقال ان الاجارة موضوعة لتمليك المنفعة والمنفعة امر عرفي لا انضباط شرعا حتى يخصص بما
يقابل العين ويكون معناها مجرد الامر الحكمي الانتزاعي كالسكنى والركوب بل المنفعة كل شيء انما
هو بحسبه والمدار على ما يعد في العرف منفعة ولا ريب ان اللبن منفعة للمرضعة كالحنطة والجنين ونحوه
والماء منفعة للبئر والحمام والعلف منفعة للارض ونحو ذلك وان كانت كل من هذه المنافع
اعيانا لو لوحظت بانفسها لكن باعتبار نسبتها الى موضوعاتها تعد منافع في العرف فلم تخرج
عن قاعدة الاجارة بل يجري ايضا على ضوابطها من كونها نقلا للمنفعة دون العين والمراد بالعين
ما يعد بذاته وباستقلال في الاجارة ولا ريب في هذه الفروض ان العين المستاجرة الا البئر
والحمام والمرضعة والارض ويجري ايضا على ذلك الحكم ان لا يتلف منها شيء والتالف انما هو منافعها
عرفا فلا تخالف فيها للقاعدة اصلا ومحل الكلام ان المنفعة لا يمكن ان يكون لها ضابط بل
يدور مدار العرف فان قلت لا ريب ان الثمرة بالنسبة الى الشجرة تعد منفعة والصوف
والحليب بل النتاج بالنسبة الى الغنم تعد منافع للغنم فينبغي ان يجوز استيجار الغنم لذلك مع انه
لا يجوز قلت بعد تسليم عدم الجواز ان العرف يفرق بين ما ذكرت وبين ما نحن فيه لان الثمرة
لها وجود مستقل وماء البئر مستقلة فان الميزان في ذلك هو العرف ولا ريب ان ماء البئر والحمام

لا بعد لما عرفت من خلاف الثمرة ثمرة البستان ونحوها وبالجملة فلا مانع من ارجاع المنفعة الى
العرف وجعل كل ذلك من باب المنافع التي تتعلق بها الاجارة وربما ان يقال ان المنفعة
المقصودة في هذه المقامات انما هو المنفعة المصطلحة عند الفقهاء من الحضانة في المرضعة
والاستقاء في البئر ودوس الاغنام في الارض والدخول والخروج والكون في الحمام وليس
المقصود في ذلك الاعيان بل هذه الاعيان كلها توابع كما سنذكرها في توابع متعلقات العقود
فان التوابع لا عبرة بها كالبئر في اجارة الدار للسكنى فان المدار للمستاجر للسكنى لا يراد
منها الا هذه المنفعة لكن ليستعمل الماء من باب التبعية كان الكسر الكسرة في الاستيجار للتنظيف
والمداد للكتابة ونحو ذلك فيجعل جميع الاعيان التالفة في هذا المقام من قبيل التوابع
اللاحقة والتحقيق ان جعل هذه المعاملات من باب العقد المستقل عنده وان امكن حصوصا
الرضاع فان الفقهاء ذكروه في باب الاجارة وصححوا استيجار البئر للاستقاء والارض للرعي
وان ذكره الشيخ الثاني وان امكن ان يقال بصحة عقد مستقل للبئر لكن ذكر الرضاع
في الكتاب بطريق الاجارة يدل على كون الاسترضاع من باب الاجارة ويجعل في باب الاسترضاع
فان كلها عبرة بلفظ الاجارة فلا وجه لجعلها عقدا مستقلا وكذا البئر للاستقاء والارض
للرعي فانها انهم يسمونها في العرف واللغة اجارة وتسمية المنفعة اجارة لا ينافي لانه انهم انما
بالمعنى الاعم وان جعل له الشيخ احكاما خاصة او نقول ثبت مجازية الاطلاق هنا بالدليل
ولا يلزم من ذلك مجازية اطلاقه على الرضاع وانما جعل هذه الاعيان من التوابع فلا وجه له لان التوابع ليست جملة اعيان بمعنى ان كل فرض تلحقها لما هو المراد بها
تابع داخل في الاطلاق عرفا كالمسمار في الخشب واللبن ليس من توابع المرضعة والحنطة ولا
العلف من توابع الارض مع ان التابع يعتبر فيه مع كونه ذاتيا تابعا للغير عدم كونه
مقصودا بالذات وكون المقصود ما سواه وهنا ليس كذلك اذ ليس المقصود من الحمام الا
الماء ومن المرضعة اللبن كما لا يخفى فكيف يمكن جعل هذا تابعا مع ان ذلك مستلزم
لجواز استيجار الشاة للحلب ونحو ذلك مع انه خلاف الاجماع وتلزم الاذهاب
العين واما جعلها من باب الاجارة بتعميم المنفعة الى كلما يعد في العرف منفعة ضعيف

(Right margin: امورانه)

ضعيف اولا بالمنافي للاصحاب على ان المنفعة المقصودة في الاجارة هي المنفعة او حكمية
دون ما يعد بماء ومنفعة بالمعنى الاعم وثانيا بلزوم صحة الاجارة على كل منفعة بهذا المعنى فيلزم
صحة الاستيجار للارض لجمع علفها والبستان لثمرته والغنم ونحو ذلك كلها مع انه خلاف الفقه
النعيم كلك ولو لم يقم فاي فارق في هذه المقامات واقرب الوجوه في ذلك جعل مثل الرضاع
خارجا عن قاعدة الاجارة بنص الكتاب والسنة والاجماع وكذا الحمام للسيرة القطعية مع
والبئر في شرعيتها كلك لزوم العسر والحرج ولولم يشرع ذلك وما عدا ذلك مما يتخيل كونه
من هذا الباب كاستيجار الحيوان الحلب او لصوفه او نحو ذلك فكلها باطلة ونظائر ذلك
من المعاملات الفاسدة بين الناس مما لا نبالي بها ولا تبطل السيرة عليها حتى نقول بصحة السيرة
كما في الحمام مع اصحاب الذين المتشرعين يجتنبون عن ذلك فيما الادليل على صحته بعينه
فالقول بالبطلان فيما لا دليل عليه بالصحة سواء جعلته من باب الاجارة او معاملة مستقلة
اوفق في النظر القاصر بما ان كلام الفقيه الماهر لا يخرج عن تخريج الوجوه المصححة قاعدة لا ريب ان
مورد الوكالة فما يصح النيابة فيه كما نص عليه المعظم وكلما يصح النيابة فيه وقريب الى الثاني والشرائع
تبعا للعلامة والشيخ ان كل ما يتعلق غرض الشارع بصدوره بصدوره من مباشر معين جاز التوكيل
وكلما تعلق به الغرض بصدوره من مباشر معين لا يجوز فيه التوكيل وهنا امور علم كونها من
قبيل القسم الاول كالبيع والحوالة والضمان والشركة والقراض والجعالة والمساقاة والنكاح
والطلاق والخلع والصلح والرهن وقبض الثمن والوكالة والعارية والاخذ بالشفعة والا
والوديعة وقسمة الصدقات واستيفاء القصاص والحدود وقبض الديات واثبات حدود
الادميين وعقد السبق والرمي والعتق والكتابة والتدبير والدعوى واثبات الحجج
والحقوق والخصومة سواء رضي الخصم او لم يرض وسائر العقود وانواع الفسخ من
هبة وصدقة وعمرى والرقبى والوصية من الجانبين ونقل ما يتعلق بالوصية مما
يمنع مانع وامور علم كونها من قبيل القسم الثاني كالطهارة والصلاة الواجبة ما دام الحي
والصوم والاعتكاف كذلك والحج الواجب مع القدرة والنذر واليمين والعهد واللعان
من سرقة وغصب فان احكامها تتعلق بالمباشر وكالوكالة القسم بين الزوجات والظهار

واللعان ونحو ذلك اثبات حلف الله تع ومنها امور لم يعلم كونها من اي الجانبين كالتوكيل
في السلام او في جوابه وفي الجهاد والواجبات الكفائية وفي اثبات اليد على المباحات من احتطاب
او احتشاش او حيازة او غير ذلك وفي الالتقاط والشهادة على الاجمال وفي القضاء على بعض
الصور والتوكيل على الاقرار مطلقا وفي النوافل والمستحبات من الادعية وغيرها من الزيارات
وفي اداء الزكوة والخمس والكفارات ونحو ذلك وغيره فنقول هل الاصل في كل مقام شك في
١ جواز النيابة وعدم جوازها وترتيب عليه الوكالة وما يعقبها من جعالة واجارة ونحو
ذلك ام الاصل في ذلك عدم الجواز حيث يثبت بالدليل ولم يتعهد من الفقهاء في
ذلك الباب كلام فانهم ذكروا بعض ما يجوز فيه النيابة وبعض ما لا يجوز فيه ذلك ثم احالوا
معرفة ذلك الى التتبع والاستقراء والدليل التفصيلي وربما يظهر من ذلك انه لا يرجح
احد الجانبين ما لم يكن هناك دليل يدل على احدهما ولو كان هناك ضابط لبينوه
مع ما انهم من التردد في بعض المقامات من جهة ترددهم في كون هذا الامر مما يشترط فيه المباشرة
ام لا ولا بد كرني [?] ان الاصل والقاعدة مع احد الجانبين ويمكن ان يق ان الاصل عدم
الجواز لوجوه احدها اصالة عدم ترتب الاثر الشرعي عليه في عبادة او معاملة او فعل
ايقاع فان ذلك المسلوك لو صدر عن المباشر قطع بدخوله تحت الادلة ويترتب عليه الاثار
المجعولة في الدنيا او في الاخرة بخلاف ما لو فعل غيره فان ذلك مشكوك فيه والاصل عدم
الترتب وثانيها استصحاب القاعدة ببقاء شغل الذمة او بقاء الامر المتعلق بذلك الفعل
على ما كان عليه سابقا وهو غير ما ذكرناه من اصالة عدم ترتب الاثر وثالثها ان الوكالة
من العقود المعروفة والاصل الاولي فيه الفساد حتى يثبت بالدليل ولم يقم على صحته دليل
في سوى ما علم جواز النيابة فيه فما لم يعلم ذلك لا دليل على صحته فيبقى تحت اصالة الفساد ورابعها
الظاهر من فتاوى الاصحاب انما هو الاجماع على عدم الجواز الا فيما كان هناك دليل ولذلك
يحتاجون في اثبات الجواز الى الدليل ومن هنا ذكروا موارد الجواز وعللوها بتعليلات
موجبة للصحة وظ ذلك ان ما لم يثبت الجواز فيه بانون في ذلك على العدم وخامسها
ان الظاهر من الادلة الشرعية كما ذكرناه في العبادات هو المباشرة بمقتضى اللغة والعرف

والعرف فيكون ذلك قيدا فما لم يحصل مباشرة لم يتحقق به الامتثال في المطلوبات الشرعية عينية
واجبة كانت او مستحبة عينية او كفائية وبعبارة اخرى كلما هو مطلوب شرعا مامور به يكون
مقتضى القاعدة فيه اشتراط المباشرة وعدم جواز النيابة والوكالة فيه الا ما دل عليه الدليل
كما دل فيما ذكرناه في الموارد وفي كثير العبادات في الميت كما هو المتعارف عند الناس ويمكن
القول باصالة الجواز لوجوه احدها ان الوكالة عقد من العقود وكلما شك في صحته
وفساده يرجع فيه الى ما قررناه سابقا من اصالة الصحة لا يقال ذلك انما هو فيما اشتبه الحكم
في العقد مع العلم بالموضوع لا فيما اشتبه الموضوع وما نحن فيه من اشتباه الموضوع لان
ما لا يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة او مما لا يقبل فلا يجوز ولا ريب ان الاخير مشتبه
الموضوع الذي هو الصحة لانه قد خرج عن عموم اوفوا بالعقود وفي خصوص الوكالة مما
لا يقبل النيابة ولا ندري ان ما نحن فيه داخل في المستثنى او المستثنى منه فكيف يتمسك في
ذلك ايضا بالعموم ومن هنا علم ان وجود دليل عام في خصوص الوكالة ايضا لا ينفع في
اصالة الجواز فضلا عن عموم اوفوا بالعقود لانه لو فرض دليل دل على ان الوكالة جائزة
بين المسلمين كما في الصلح نقول لا ريب في خروج ما لا يقبل النيابة عنه فيصير المشكوك فيه
من باب الشبهة في الموضوع فلا يمكن التمسك بالعام في هذا المقام فتدبر لانا نقول
اولا قد بينا ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا الصحة كما ذكرناه سابقا فراجع وثانيا نقول
لا نسلم خروج ما لا يقبل النيابة عن ادلة الوكالة بل كلما خرج عن دليل الوكالة ايضا انما هو
النيابة نعم لو ورد مخصص بلفظ ما لا يقبل النيابة لكان موجبا للاجمال لكنه ليس كذلك
ولو كان مثل ذلك مما يضر بالتمسك بالعمومات في مورد الشك لم يصح التمسك بها
مطلقا فان كل عام او كلها ظاهر مخصص بالمخصص المنفصل المجمل قطعا فكلما شك
فيه فيه مما شك في دخوله تحت العام او المخصص والجواب كما ذكرناه من ان ما خرج هو
المجمل لا ان المجمل قد خرج وكذلك في العمومات الاخر فلا بد لا يق ان اصالة الصحة في العقد
لا يوجب فراغ الذمة فيما الوكالة في الفعل المكلف به مامور بالاتيان لانا نقول ليس معنى صحة
الوكالة الا ترتب عمل الوكيل ما امر به على المكلف فيكون عمله قائما مقام عمله في الاثر

ترتب آثار الدين والدنيا عليه والا فلا معنى لصحة الوكالة وثانيهما ان النايب ان كان في باب
المعاملات وما لا يشترط فيه نية التقرب فلا اشكال في ان العمل متى ما وقع بعنوان يعود الى المالك
عليه من ادلة احكام الوضع فيكون بيعا وصلحا او عتقا او نحو ذلك من الافعال فيلزم
ترتب آثارها عليه وان كانت في عبادة فلا ريب ان النايب او الوكيل متى ما نوى كون العمل المنوب
عن الموكل فمقتضى عموم لكل امرئ ما نوى حصول هذا القصد لانه نوى فيكون العمل للموكل فيترتب
عليه الآثار المترتبة عليه ولا يعتبر في صدوره من الموكل او من الوكيل والى هذا المعنى يرجع ما
نبه ان المباشرة معتبرة في الطلبيات لا نية وقد ذكرناها في اصالة التعبدية فراجع ثم انا لكنها
الاستقراء وهو انا ما تتبعنا وجدنا ان الغالب في الافعال جواز الاستنابة والوكالة فيها
علم ذلك بما ذكرناه من الموارد فمتى ما شك في كون الفعل المبحوث عنه مما يجوز فيه ذلك او
لا يجوز فالظن يلحقه بالغالب من الجواز ولكن الظاهر من كلام الاصحاب الاتفاق على ان ما شك
فيه يحكم بجواز النيابة والوكالة لاصالة عدم ترتب الاثر فهو مقتضى ما قررناه سابقا
من ان الاصل في الاوامر المباشرة وهي قيد المامور خلافا للبعض فدعوى الاجماع على
انما لا يجوز فيه النيابة لا يجوز فيه الوكالة فنص هذه العبارة التي هي مورد الاجماع
بمنزلة الحصر المخصص لعموم او بخلاف العقود ان قلنا بدلالتها على مثل هذا المقام وان لم يرد
هذه العبارة في نص لو كان في ادلة الوكالة دليل عام ايضا ينصرف اليها الا يجوز فيه النيابة او
تخصيص الاجماع المذكور والاستقراء بنفسه بعد البناء على هذا الاجماع لا ينفع في شيء
مع ان الغلبة المعتد بها حيث تبقى مقابلها غير معلومة فالاصل عدم الجواز الا فيما
علم جواز النيابة فيه لشيء ويبقى الكلام في بيان ان ذلك في اي مقام ثبت وفي اي مقام
لم يثبت وهو كلام آخر   في توابع العقود ومحل الكلام فيه ان كل عقد له تعلق
بما هو موافق لموضوعه الثابت له ذلك عرفا وعادة او شرعا وهو الذي يقصد تبعا
ولا يكون ما عليه مراد بالذات ولكن قد يكون لمتعلقات العقود امور بينها وبينها ارتباط في العرف
بحيث ان اطلاق اللفظ في المتعلق او اطلاق المعاملة يقتضي انضمام ذلك التابع
في العرف وقد يكون الطبيعة التبعية ثابتة بحكم الشرع بمعنى ان الشرع حكم بلزوم الحاق شيء على

على القصد وان لم يكن ذلك الملحق مقصودا وهذه الامور نسميها بالتوابع فالتابع قد يكون تابعا
شرعيا يحتاج في اثبات ذلك الى وجود دليل شرعي حجة على التبعية كما ذكره الفقهاء فيما لو وصى
باعطاء صندوق لزيد او على ما فيه او باعطاء سفينة له اعطاها بما فيها نظرا الى ما ورد في الرواية
فبعضهم عمل بها على الاطلاق وبعضهم قيدها بعدم القرينة على الخلاف وبعضهم لم يعمل بها
منعا للتبعية وطرحا للرواية واعتمد على وجود القرينة على الدخول حيث تحقق وكما
في دخول الطلع الذي لم يؤبر في بيع النخل بالنص فالتابع العرفي يحتاج الى دلالة
العرف على التبعية فان كان المتعاقدان من اهل العرف العام فيدخل ما هو تابع في اصطلاحهم
ويجيء في ذلك مسألة تعارض العرفين والعرف واللغة وتحقيقه بقول مجمل ما علم القاعدة
بان المراد او الاقرب اليه وقد ذكر الفقهاء لذلك امثلة في بحث التوابع كمفتاح الدار
واساس الحائط والغلق والسلم المثبت والاعتياد ومزارع القرى ومراتعها وثياب العبد
والامة وهذه المذكورات لعله يجيء في سائر العقود الناقلة للاعيان من هبة وصلح
واصداق وعوض اجارة ونحو ذلك اذ المدار دخول هذه الامور تحت اللفظ عرفا
وان ذكرها الفقهاء في باب البيع وذكروا في باب الاجارة مثل القتب والزمام والحزام في الركوب
والرهن ونحو الاحمال والحبل والمداد في الكتابة وكتب التلقيح وخيوط الخياطة والصبغ
في الصباغة ونحو ذلك وانت بعد التامل في ذلك تقدر على الحاق التوابع في جميع
ما يمكن جريانها فيه من عقود الاعيان والمنافع عوضا كان او معوضا او مبذولا مجانا
فان المدار على دخول ذلك في اتباع ذلك التابع والحكم له دخوله تحت اطلاق اللفظ
في عرف المخاطب مطلقا اذا عرفت معنى التابع لا يخفى ان تشتت الفقهاء في دخول بعض
وعدم دخول بعض ليس راجعا في حكم شرعي ابتداء بل هو بحث في شمول اللفظ عرفا وعدمه
كما اختلفوا في اصل اجزاء البيع ومفهومه من جهة الخلاف في معاني الالفاظ والظاهر
اختلاف كلامهم في هذا الباب لا يرد على البحث في الحكم وانما هو نزاع في الموضوع
ويمكن حمله على اختلاف العرف بحسب كل مكان وزمان فلا نزاع وهذا امر واضح

ان التوابع لا يشترط فيها ما هو شرط في اصل متعلقات العقود فيجوز ان يكون التابع في الاجارة
عينا كما في اجارة الدار والعلف في اجارتها العلف في اجارة الارض للرعي في وجه
الى الافادة ويجوز ان يكون التابع مجهولا مع كون اصل العقد يشترط في عوضه المعلومية
وقس على ذلك ساير الشرايط والى هذا المعنى يرجع قولهم يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في الاصل
على احد الوجوه ومنها ان التوابع اذا وجدت تبعت واذا لم توجد لم يجب ايجادها
والاتيان بها فلو لم يكن للدار مفتاح لم يجب على البايع او الموجر تهيئة المفتاح وكذا
لو لم يكن للدابة سرج او لجام في الاجارة ونحو ذلك وكذا لو تلف شيء من التوابع قبل
القبض لا يوجب تبعض صفقة لانها غير مقابلة بالاعواض ولا يوجب الخيار ايضا اذا
لم يكن ذلك مقصودا حتى يلزم بفواته الضرر ومنها انه قد ذكرنا ان التوابع تابعة بالتبع
في نظر اهل العرف فلا يكون ذلك بقصد المتعاقدين فلو جعل شيئا متبوعا واخر تابعا
بالقصد لا يصح ما لم يتحقق التبعية في الخارج فلو باع شيئا من الحنطة مثلا مكيلا او موزونا
بثمن وجعل مقدارا اخر مجهول الوزن والكيل تابعا لم يصح لان كلا منهما مستقل في
المقصودية وليس احدهما تابعا للاخر والقصد لا ينفع في ذلك وقد ذكر الشيخ الثاني في
في باب البيع وشروط المعلومية ان بيع اللبن في الضرع جايز وان ضم اليه شيئا معلوما
وعلل بان ضم المعلوم الى المجهول يصير المجهول معلوما ثم قال وبالغ الشيخ فجوز ضميمة
ما في الضرع الى ما يتجدد مدة معلومة الى ان قال وفصل اخرون فحكموا بالصحة مع كون
المقصود بالذات المعلوم وكون المجهول تابعا والبطلان مع العكس ولتساويهما في القصد
وهو حسن وكذا القول في كل مجهول ضم الى معلوم انتهى وانت خبير بان جعل القصد هو
الميزان في الاصالة والتبعية بعيد عن طريقة الفقه وعن الادلة والاقوى ما ذكرناه
من ان القصد للتبعية لا يجعل الشيء تابعا بل لا بد من شرع او عرف عام او خاص ولا
يخفى عليك ان مسئلة بيع الابق مع الضميمة واجارته ايضا على قول ليس من باب
التبعية كما انه لا يجدي بعض ان يجعل المقصود الضميمة والابق تابعا ولهذا لا ابعية في القصد

القدرة على التسليم والا لزم جواز ذلك في كل مبيع لا يقدر على تسليمه وهو ظاهر مع ان قصد
التبعية يجوز في كل مقام غير هذه الموارد بل ساير الموارد بل هو اولى لانه النص ومن العجب العجب
ان الشيخ الثاني ذكر ذلك في باب العلم والجهل ولم يذكر في ساير الشرايط مع انه على كلامه يجري
جعل الوقف تابعا للمطلق وما لا يغتفر فيه تابعا للذي يغتفر وغير المقدور تابعا للمقدور
وما حرم بيعه تابعا لما لا يحرم فلم اتى بخصوص مسئلة المعلوم والمجهول وليس ذلك الا
الى مخالفة القضية والوجدان فالمدار هو ما ذكرناه من الميزان ويجري عليه الاحكام التي
ذكرناه من ذي اثم عنوا   في بيان مقتضيات العقود اعلم ان للعقد مقتضيات بحسب
ذاته وله مقتضيات باعتبار اطلاقه وقد يترتب على ذلك في الفقه فروع كثيرة مهمة
عليها الاصحاب في كل باب ويترتب على ذلك ايضا بطلان الشروط المنافية لمقتضى العقد
كما ذكره الاصحاب ومبنى ذلك يتضح في باب الشروط ان شاء الله تعالى والمراد بمقتضيات ذات العقد ما يتحقق
ماهية العقد ويتحقق بها وبانتفائها تنتفي الماهية سواء كان ذلك من الاركان الداخلية
ومن اللوازم والاثار الخارجية والمرجع في معرفة هذه الاشياء العرف في بعض المقامات
والشرع في بعضها من جهة ان المدار في المعاملات على ما هو طريقة الناس غالبا ولم يصل
من الشرع في هذا الباب سوى جعل شروط وبيان موانع فماهية المعاملات تقتضي في
الخارج اجزاء واثارا لو لم يتحقق تلك المقومات واللوازم لا يرتفع الاسم ولم يوجد
الماهية في العرف والعادة وهذا يرجع الى ملاحظة مفاهيم العقود فان الوقف مثلا
تمليك المنفعة او تسبيلها مع حبس العين وهذا مفهوم عرفي الذي يفوت لو لم يكن
هناك عين او منفعة او لم تكن العين مما من شانه البقاء او كان ذلك كله ولم يتحقق
التمليك او لم يتحقق التسبيل وجعل موقتا او منقطعا فان كل ذلك مما يخالف مقتضى
ذات عقد الوقف وقس على ذلك في الاغلب السكنى والتحبيس ونظيره البيع والاجارة والصلح
والجعالة والسبق والرماية في اقتضاء ذواتها المعاوضة فلو كان بلا عوض او بلا
التمليك على فرض تحقق المقصود لم يتحقق اسم المعاملة ومثل ذلك كون المضاربة
المعاملة بحصة من الربح والمزارعة معاملة على الارض بحصة من النماء والمساقاة
معاملة على الاصول بحصة من الثمرة فان كلها تقتضي ماهية العقد ويتحقق اسمها

الذات كما ذكرناه ومنها الاستمتاع في النكاح والنفقة في الدائم منه في وجه من هذا الا
قد عرفت كون مقتضى الذات شرعا بمعنى كونه مجعولا للشرع وان لم يحكم العرف عرفا
بمعنى حكم العرف برهان لمعتقد الشرع كالتسليط على التصرف في التملكات فانه من اللوازم التي
يكشف انتفاؤها عن انتفاء الملك ما لم يمنع مانع ولا ريب في اعتبار هذا النوع من المقتضيات
لعدم شمول الادلة لما يدل منها في بطلان اشتراط ما خالفها كما نذكره في بحث الشروط لعدم
العبرة بالشرط مع عدم تحقق المشروط فيوجب صحته بطلانه وذلك واضح والمراد بمقتضيات
الاطلاق كما يقتضيه العقد بحسب اطلاقه بمعنى عدم ذكر ما يقيده بوصف او وقت او مكان
او نحو ذلك سواء كان من جهة العرف الخاص او العام او اللغة والميزان ما ينصرف اليه اللفظ
المعاملة او يحكم بانه المقصود منها ما لم ينكشف خلافه وهذا انما ينكشف بتتبع الفروع كما
وقل ما يتفق ان يكون تعبديا وقد ذكر الفقهاء من هذه القاعدة الفروع متفرقة نشير اليها
اجمالا منها مسألة انصراف اطلاق الوقف والوصية على جماعة على التسوية بينهم وان
اختلفوا بالذكورية والانوثية ومنها اقتضاء اطلاق الوصية لدفع المال الى احد
جواز تصرفه فيه كيف شاء ومنها انصراف اطلاقات العقود على الدوام في مثل الوقف والسكنى
والعارية ونحو ذلك ومنها انصراف اطلاق السكنى على كونه مسكنا بنفسه ومن جرت عادته
بها ومنها اقتضاء اطلاق المعاوضة بصلح او اجارة او بيع او نحو ذلك كون العوض والمعوض
حالين لانه مقتضى العادة ولانه يقتضي الرد الى المالك ومقتضى حال المتعاقدين في
هذا الغرض ومنها اقتضاء الاطلاق في العوض كونه من النقد الغالب حيث لا يحتاج
الى التعيين ومنها اطلاق الكيل والوزن الى المتعارف بين او عند اهل البلد ومنها
انصراف الاطلاق نحو القرض ونحوها من المعاوضات الى المطالبة والتسليم في حال العقد
على تفصيل طويل في ذلك مذكور في باب السلم ومنها اقتضاء اطلاق الرهن تسلط
المرتهن في الاستيفاء من دون مطالبة شيء اخر ومنها اقتضاء اطلاق المضاربة انفاق
العامل كل نفقته من المال وانصراف اطلاق الوديعة على الحفظ على المتعارف
بعض ايام حبل كل شيء في مكانه اللائق ومنها اقتضاء اطلاق المضاربة جواز تصرف
ما شاء العامل ومنها اقتضاء اطلاق المساقات للزوم كل عمل متعارف في الشرع على العامل

العامل مع ما تقتضيه من المقدمات ومنها اقتضاء اطلاق الاجارة جواز حمل الاجير بنفسه
او بغيره وجواز تسليم العين المستأجرة الى الغير في وجه وتمليك المنفعة لشخص اخر ومنها
اقتضاء اطلاق المتاجرة والوكالة التصرف في البيع بثمن المثل فما زاد والشراء بثمن المثل
وما دونه ومنها اقتضاء الاطلاق عقد الرمي المحاطة في قول او المبادرة على قول اخر
ومنها اقتضاء اطلاق عقود المعاوضات وان كان تخاصما توقيفا للقبض من جانب على
القبض من اخر فلكل منهما الامتناع عن النقد لان ذلك وظيفة المعاوضة والمخالفة بينهما
فان امتنعا تقابضا وان امتنع احدهما اجبرهما الحاكم على التقابض وغير ذلك مما يطلع
عليه المتتبع والدليل في ذلك كله اقتضاء العقد في العرف ذلك بمعنى ان مقتضاه
عند الناس ما ذكرناه فتكون هذه الامور على فرض الاطلاق بمنزلة المصرح به وهذه
تسمى مقتضيات اطلاق العقد والدليل على اعتبار هذه الامور انما هو ما دل على الامر
بالوفاء بالعقود فان الوفاء بها العمل بمؤداها ومؤداه موكول الى العرف فاذا
كان في العرف يفيد هذه المعاني يجب الوفاء بها بحكم الاية وغيرها من الادلة كما
ان مقتضيات الذات مما دل عليها الفاظ العقود من لفظ البيع ونحوها فانها
لو تخلفت انتفت الماهية والفرق بين هذه المقتضيات ان ما يقتضيه الماهية
يستحيل الانفكاك والتخلف حتى لو صرح بخلافها بطريق شرط او غيره لا يقع ففي
لان ذلك مخرج للعقد عن موضوعه ولا عبرة بالتابع بعد بطلان متبوعه
ذلك في بحث الشروط وما يقتضيه الاطلاق قابل للتغيير بشرط وقيد ونحو ذلك
الوجه فيه ان العلة في اعتبارها دلالة العقد عليها باطلاقه فاذا قيد لم يدل على
ويلزم الوفاء بمقتضى القيد من الدليل ولا يلزم من ذلك محذور ايضا لان الفرض
ان هذه الامور ليست مقومة بل العقد قابل لها ولغيرها فالتقييد لا يخرج
العقد عن موضوعه ولا يمنع ذلك في الاندراج تحت الادلة ومن هنا يظهر لك السبيل
في كلام الفقهاء فيما ذكروه من الفروع التي ذكروها على طريق التقييد كتفضيل الموصي
او الواقف بالتفاوت بين الموصى لهم والموقوف عليهم وتقييد الموصى له المال بجهة

معينة وتقييد الاذن والحضر باوقات مخصوصة وشرط الاجل في العوض والمعوض
او احدهما وتعيين الاعواض من غير النقد الغالب والكيل والوزن على غير معتاد البلد
او غير معتاد الصنف او تقييد الراهن الاستيفاء بنحو كالتشخيص وبنظائره اخر ونحو ذلك
او تقييد التسليم او المطالبة في الدين ونحوه بغير بلد العقد او اشتراط كون نفقة العامل
على نفسه او التبعيض وتقييد حفظ الوديعة بمكان معين وغيره سواء كان احفظ او ادنى
او مساويا وتعيين الزرع في جنس او نوع او صنف او شخص او وصف وتعيين كون
بعض الاعمال على المالك لبيان في المساقاة او بعض مقدماته من النواضح والدولاب
عليه واشتراط مباشرة الاجير بنفسه او استيفاء المستاجر العمل بنفسه وتقييد الوكالة
بكيفية او زمان او مكان او اشتراط تقديم احد المتعاوضين في الاقباض على
الاخر ونحو ذلك او تقييد كونه وصيا بزمان او مكان او جهة انفرادا او اجتماعا
او استقلالا في البعض دون الاخر او في زمان دون اخر وغير ذلك من الفروع
التي لا تتناهى ذكروها في كلامهم ومرجع ذلك كله الى اقتضاء الاطلاق شيئا والتقييد
شيئا اخر واستلزام الوفاء بالعقد العمل بذلك كله وتحقيقه بالتتبع والتامل
ويبقى في بعض المقامات الاشكال في ان هذا الحكم من مقتضيات الاطلاق او من مقتضيات
الذات ومن جهة ذلك يحصل الاشكال في صحة التقييد والشرط بخلافه وعدمها وسنشير
الى مواردها واحكامها في باب الشروط ان شاء الله تعالى فارتقب

في القبض وموارده

واحكامه وفيه مباحث الاول ان القبض قد يتعلق بالعين وقد يتعلق بالمنفعة
وقد يكون العين شخصيا وقد يكون كليا كالقبض لما في الذمة ويكون العين منقولا
وغير منقول وقد يكون القبض ابتداءا وقد يكون بطريق الاستدامة ويختلف
باعتبار هذه الاقسام كيفية القبض وصدقه عرفا كما تختلف احكامه بذلك
فهو قد يكون شرطا في صحة عقد بمعنى كونه جزءا من المؤثر فلا يترتب الاثر بدونه
بل وقد يكون شرطا في تعيين الكلي وقد يكون سببا للضمان وقد يكون سببا للارتفاع
وقد يكون موجبا لاحكام اخر فلا بد من تنقيح القول في هذه المباحث حتى يكون

بكون هو العيار في المقامات كلها الثاني ان القبض شرط في صحة كثير من العقود
ومنها الوقف فانه لا يترتب عليه الاثر الا به ولم ينقلوا في ذلك خلافا سوى الحلبي
لما دل من الروايات على شرطيته وعدم حصول الملك بدونه نعم هنا صورة وهو كون
الواقف هو المتولي وكون الوقف على جهة عامة كالمدارس ونحوها ففي كون القبض
هنا ايضا شرطا ام لا محل بحث منشأه عموم ما دل على اشتراط القبض من الادلة
والفتوى وعدم انصراف ذلك كله الى هذا الفرض وتمام البحث في الفروع
ومنها الصدقة فانها ايضا لا تصح بدون القبض وان وقع الايجاب والقبول اجماعا
ومنها الهبة سواء كانت معوضة او غيرها في مقام اللزوم او الجواز للاجماع والاخبار
ومنها العمرى والرقبى والسكنى او غيرها لان الحكم فيها في ذلك كالوقف ومنها التحبيس
وهو من لواحق الوقف ومنها السلف فانه يشترط قبض الثمن في المجلس المصطلح بلا خلاف
ومنها القرض فانه لا كلام في توقف حصول الملك فيه بالقبض ولذا قيل باعتبار التصرف ايضا
الى ذلك ومنها الرهن فانه لا يتم الا بقبض المرهون للاية الشريفة والرواية المعروفة
عن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام لا رهن الا مقبوضا وضعفها منجبرة بشهرة العمل بين الاصحاب
وظاهر الكتاب ولا يضر المناقشة بانه دال بمفهوم الوصف وهو ضعيف
[illegible] الاية يدل على كونه للارشاد فان ذلك غير صحيح بعد الظهور المعتضد بالفتوى
وبناء الشرع على اعتبار ما يقطع النزاع والخصومات ولا يحصل منها الا بالقبض فتلخص من ذلك ان
القبض شرط في صحة بعض العقود باعتباره وفي حكمها القبض الفعلي القائم مقام الايجاب والقبول
في المعاطاة او في قبول مثل العارية والوديعة والوكالة ونحو ذلك فانه ايضا مما يبطل بفوات
هذه العقود في غاية الامر هنا يصير جزءا من العقد وفي العقود السابقة شرطا لتاثيره وقد بينا في بحث
العقد الفعلي انه يمكن ان يقع الفعل في مقام القول فراجع الثالث ان القبض يقع معينا للكلي
الثابت في الذمة في نحو الكفالات والنذور والديون الحاصلة من قرض او عقد معاوضة
او اتلاف او غير ذلك من اسباب اشتغال الذمة ويصير معينا للاموال الشائعة في مثل دفع
عين الزكوة والخمس على القول بتعلقهما بالعين وفي سائر الاموال الشائعة بعد قبض

صاحب الحصة لها كالاحطاط من ثمرة البستان والعقد من الصبرة ونحوه موجبا للبراءة الذمة متى ما قبض
المتحقق لا الاخذ وصاحب السلطنة على المال ونحوه موجبا لانتقال الضمان الى القابض
في عقود المعاوضة من مثل البيع والاجارة فان البيع والنقد مضمونان على البايع والمؤجر
وان كانا في ملك المشتري والمستاجر ما لم يقبضا وبالقبض ينتقل ضمانهما اليهما ويترتب مدلول مثله
القاعدة انتزع في باب الضمان ويكون القبض موجبا للضمان اذا تعلق بالعين المغصوبة من دون اذن لمسقط
له لا اثبات يد داخل تحت الروايات ونحوه سببا للملك في مثل الحيازة للمباحات من اصطياد
واحتشاش ونحو ذلك الرابع ان القبض اذا كان متعلقا بما يجب اداء الحقوق الى اربابها من
والاموال المغصوبة او الماخوذة بعد طلب المالك ونحو ذلك يجب بلا شبهة واذا
كان متعلقا بمباح كما في الحيازة ونحوه فيكون مباحا واذا كان متعلقا بمال الغير على غير وجه
شرعي يكون حراما واما انما البحث في القبض الذي تقتضيه العقود فان ظاهر كلامهم ان اطلاق
العقد يقتضي التقابض وقد اشرنا الى ذلك في مقتضيات العقود فنقول لا ريب ان العقد
المملك ونحوه مثلا كالرهن يقتضي القبض في الجملة حالا او مؤجلا او مقيدا بالاجل لا يجب
اقتضاء العقد ذلك بصورة الاطلاق نعم اطلاقه يقتضي الفورية ولكن ينبغي ان
العقد للقبض ليس عبارة عن وجوب القبض بل المراد ان العقد يقتضيه اعم من كونه صحيحا
او من اثار اللازمة لا شرعا ومن صحيح ان العقود التي تصير سببا للملك من دون حاجة الى القبض
لا بد لها فيها من القبض لان موقعها صار ملكا للغير موجب للدفع الى المالك لعدم جواز
وضع اليد ابتداء او استدامة على مال الغير الا باذنه ولا يمكن ان يقال ان هذا لا يجب الا بالمطالبة
لانا نقول ان ذلك لو كان المال في اليد باذن المالك لو لا خصوصيته من الامانات المالكية
اما لو لم يكن هناك اذن سابقا كما هو الفرض فان المال قد انتقل بالعقد ولم يرض المالك
الجديد بالبقاء في يد الاول فلا بد من الدفع نعم لو عرض عليه رضى في البقاء فلا يجب الدفع
بعد الا بعد المطالبة واما العقود التي لا تتم الا بالقبض كالرهن ونحوه من العقود الغير لازمة
فلا يجب فيها القبض لان الوجه السابق لا ينبعث منه لان الملك لم يحصل والقبض ليس
وجوبه بنفس العقد حتى يجب بل هو من باب دفع الملك الى المالك وقولهم انه من مقتضيها

من مقتضيات العقد اعم من ذلك فلا عبرة بما يترى الى بعض الاذهان من وجوب القبض
هنا لانه من مقتضيات العقد فيجب الوفاء بها فتدبر جيدا وبقي الكلام في ان القبض
من احد الجانبين اذا وجب بعد الملك فلم يتوقف على القبض من الجانب الاخر في العوض
بمعنى انه لا يجب على احدهما القبض مع امتناع الاخر فان عصى احدهما لا يرخص للاخر
في المعصية مع انهم حكموا بالتوقف وفيه بحث الى ان العلامة المقدس الاردبيلي منع ذلك
ذلك وحكم بوجوب الاقباض وان عصى الاخر وامتنع ولعله نظر الى اطلاق الامر
واصالة عدم الاشتراط ويمكن القول بان الظاهر من الادلة المعاوضة كون القبض
بازاء القبض كما ان الملك بازاء الملك ولذلك شواهد كثيرة في احكام خيار
التاخير وغيره ولا اطلاق في الادلة يقتضي بلزوم الاقباض كيفما كان ويحتمل ان يكون من
باب جواز حفظ مال الغير وعدم دفعه اياه حتى يدفع هو ايضا ما عنده في اي مقام
كان فان هذا ايضا لم يرد ويمكن الاستدلال عليه بمثل قوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومقتضاه جواز منعه من الحق بمنع ماله عنده لكن الظاهر
في كلمات الاصحاب على شيء يفيد هذه القضية الكلية وبالجملة فتوقف وجوب القبض من
كل جانب على القبض من الطرف الاخر من المسلمات في المعاوضات هذا مع كون العوضين حالين
او متوافقين في الاجل كما يصرح في الصلح ونحوه واما مع كون احدهما حالا والاخر
موجلا فلا كلام على جانب الحلول العقد ولكن لو عصى وامتنع الى ان حل الاجل من
الجانب الاخر فهل يتوقف الوجوب بعد ذلك الى قبض العوض الاخر لان كلاهما
صارا حالين او لا لان التقابض الذي كان مقتضى المعاوضة قد ارتفع بالتعيين الذي
بعد ذلك دليل على منع حق الاخر بعصيانه ولا يبعد ان يقال بلزوم الاقباض ولا يتوقف
على القبض من الاخر لارتفاع اقتضاء بالتاجيل ولا مقتضى للتوقف عنه نعم لو قلنا
بان التقابض للقاعدة التي ذكرناها كلية من الاعتداء بمثل ما اعتدى ينبغي التوقف
ح ايضا وان عصى الممتنع او لا قبل الحلول ولعل حكم الفقهاء بعدم جواز امتناع الزوجة
عن التمكين وتسليم نفسها للزوج اذا كان الصداق موجلا وان عصت ولم تمكن

٢٠٧ الا ان حل الاجل مع انه كان لها الانفساخ لو تلف اصداقه حال الابتداء يرشد الى الاول وعدم الالتفات
الى ما ذكرناه من عموم الاثر فتبصر الخامس ان القبض لم يثبت له حقيقة شرعية بل هو باق على معناه
اللغوي والعرفي فكل مقام ذكر فيه لفظ القبض في كتاب او سنة او معقد اجماع فلابد من الرجوع فيه الى
العرف ما لم يكن هناك قرينة صارفة والشك يلحقها بالعدم ولا ريب ان القبض في العرف المطابق للغة
الاخذ باليد ولذلك لو حلف ليقبض او لا يقبض بحيث يقبض باليد كان في الثاني يحنث به في
الاول لا بما عداه وكون القبض حقيقة في هذا المعنى مما لا اشتباه فيه نعم قد ورد في الكتاب والسنة
اشتراط القبض وسببيته في المقامات التي اشير اليها سابقا مع انها اعم مما يكون قابلا للاخذ باليد
او غير قابل له فلا يمكن حمل القبض مع هذا التعميم على معناه الحقيقي ولا ريب في بعد حمله على المعنى
الحقيقي والمجازي بان يراد اعتبار القبض باليد فيما يمكن فيه ذلك والمعنى القريب من التسلط فيما
لا يمكن فيه بل الظاهر ارادة عموم المجاز وهو مطلق اليد المعتبرة في الدلالة على الملكية يعني الاستيلاء
عرفا والاستقلال سواء قبضه بيده او حاطه بحجيرة او كمه او لجمه او كبه او قعد عليه او جعله في
بيته او تسلط عليه بغير ما ذكر بحيث يعد مسلطا عليه كل من رآه والى ذلك يرجع الكلام المحقق الثاني
ان القبض في المنقول نقله وفي غيره التخلية مع التمكين التام وان كان في دلالة هذه العبارة على ما ذكر
نوع خفاء سيما في الاول لكن غرضهم في ذلك التوضيح وهنا اقوال اخر ايضا والجميع لك اختلافها
في المعنى العرفي بل الغرض بيان ما هو المعتبر شرعا بحسب المقدار وكل واحد منها حق في جهة لا حاجة
لنا في ذكرها عما ذكرنا ظهر ان ما صار اليه بعض المتأخرين الى ان القبض هو التخلية حالا الا ان ارادة النقل
في مقام والتخلية في آخر موجب لارادة معنيين وارادة المجاز الواحد المجازي في كل مقام اولى
لان القبض لما وقع الاجمال في معناه وجب حمله على ما هو المتيقن في الشريعة وهو التخلية مع عدم
ثبوت الاصل ليس عليها بشيء مع ما فيه من الجهات تحد السادس ان القبض بهذا المعنى لا ريب انه
يصدق في الاعيان الخارجية بالتسلط والاستيلاء في كل شيء بحسبه اذا كان ابتداء بمعنى
حصوله حينئذ بذلك مع كون الشيء مقبوضا قبل ذلك واما القبض الاستدامي بما لو كان
المال بيد المشتري او بيد المرتهن او نحو ذلك ففي قيامه مقام القبض الابتدائي وترتب
الاحكام عليه وعدمه وجهان بل قولان منشأهما ان القبض الذي اعتبر مناطا لتعلق الاحكام

الاحكام من صحة عقد او ضمان او غير ذلك انما يتبادر منه القبض الابتدائي واما كونه بالاستدامة
وكونه على حالة المقبوضية فاما لا يعد قبضا حقيقة او لا ينصرف اليه الاطلاق فيشك في ترتب
الاثر عليه والاصل عدم ترتب الاثر عليه وان المعلوم من اعتبار القبض انما هو الوصول الى يد
من اعتبر قبضه وكونه في سلطنته حدوثا ومن لزوم التأخر من المنافي عن بعض انه لا يدري ان العلة
القبض حصول هذا التسلط له او الدفع والاخذ انما هو مقدمة لحصول هذا المعنى فاذا حصل
وجه لاعتبار الاخذ والدفع الصوري بين او يقال ان القبض ليس الا كون بقاء الاكوان وعلى
الاول لم يتحقق هنا قبض اذ ليس هذا الا ما حصل سابقا من القبض وعلى الثاني يحتمل ان قبض
حدث فلا بد من ثبوت الادلة وان انصرفت الى القبض الجديد والحق ان المسألة مبنية
على بقاء الاكوان وعدمه او على القول بانصراف القبض الى الابتدائي لا يشمل المبحوث عنه سواء
قلنا ببقاء الاكوان او لم نقل وعلى القول بكون القبض الى الابتدائي والاستدامي فيشمل الكل
من دون حاجة الى اعتبار تجدد الاكوان والحق ان القبض الاستدامي اذا كان باذن من
له الاقباض يكفي في ترتب الاحكام عليه اما لانه قبض حقيقة كما قيل واما لان العلة منحصرة
وهي هنا موجودة واما لان الكون لا بقاء له واما لان الادلة الدالة على اعتبار القبض
الابتدائي بانصراف الاطلاق وبعبارة اخرى ادلة القبض على اختلاف انواعها واصنافها
من اجماع او كتاب او سنة في ابواب وردت سواء كان في شرط صحة او لزوم او ضمان او غير
ذلك لا تشمل صورة ما اذا كان المال المعتبر فيه القبض مقبوضا في يد من يعتبر قبضه فان لزوم
القبض الابتدائي في مثل هذا المقام ولا دليل يدل على اعتباره هنا وادلة القبض تنصرف
الى صورة عدم كون المال مقبوضا فتبصر وقد يرشد الى هذا المعنى كلام من اعتبر كون
الوقف في يد المتولي مع كون الموقوف عليه صغارا او محجورا كما نقل عن بعض الفقهاء ولعله
لعدم انصراف ادلة القبض الى مثل هذا المقام ونظير ذلك في المقامات المعتبر فيها القبض
كثير ومن الظاهر ان القبض الاستدامي لا يحتاج الى قصد ولا اذن جديد ولا الى مضي زمان يقع
فيه القبض نظرا الى ان القبض الجديد انما يحتاج الى الامرين ومتى ما سقط الاخذ والدفع
لعدم الفائدة فلا وجه لسقوط اعتبار الزمان والاذن اذ لا مسقط لهما الا ان نقول لبطلان

ولا يصح الرهان الا بتحقق الحبس القبض والاستيلاء المعتبر في المقام فاذا كان اصل القبض حاصلا
فلا وجه لاعتبار المقدمة بعد حصول ذي المقدمة خصوصا على ما وجهنا لها من انه لا يعتبر اذ
لم يكن هنا امور متعددة ولا امر واحد مركب بل كانها هنا مقدمة وذو مقدمة فاذا حصل
الثاني على بعض الوجوه او لم يعتبر من اصله كما هو مقتضى الوجه الاخير فلا ريب في سقوط
المقدمات فتم ومن هنا ظهر انه لا وجه لما فساد اعتبار الزمان دون الاذن او بالعكس فانه انما
لا يشترط حصوله كالتفصيل بين ما كان القبض لا كان في المال المشغ فيحتاج الى الاذن وما كان
بغير اذنه كالغاصب فانه يحتاج الى الاذن اذ الفرض هنا انه كان مقبوضا بطريق شرعي حيث اليد
عليه شرعا لا بمجرد كون المال في يده ولذلك عبر الفقهاء هنا بانه هل يحتاج الى اذن جديد
فان تجدد بدل الاذن لا بفعل الا مع وجود الاذن السابق وبالجملة التفصيل في ذلك لا وجه
له باعتبار القبض المستدام وعدمه ومسئلة بقاء اعتبار الاذن والزمان وعدمه فان
من اعتبر الاذن هنا ليس لعدم كون المال بيده ماذونا فيه بل لان القبض الجديد
مركب من امور ثلثة فاذا فات احدها لزم اعتبار الباقي ولا اصل لاعتبار الاذن في تحقق
القبض الشرعي فهو كما ترى الخ السابع ان الظاهر من كلمة الاصحاب ان ما في الذمة مقبوض وقد نصوا
على ذلك في باب الحقوق المالية وفي باب الصدقات وفي باب الطريق الهبة والسلم وهبة
ما في الذمة على القول بصحتها ولا ريب ان القبض لو سلمنا صدقه على القبض الاستدامة لا نم
صدقه على ما في الذمة لصحة السلب وتبادر غيره ونص اهل اللغة بخلافه ولا شبهة في عدم
كونه معنى حقيقيا للقبض فالمراد من كونه مقبوضا جريان احكام القبض عليه في هذه المقامات
والوجه في ذلك امور احدها ورود النص بذلك في كتاب الزكوة فانه قد ورد
في احتساب الدين على الحي وعلى الميت زكوة فانه يصير بذلك زكوة ويتعين وليس الا
لكون ما في ذمته كمقبوض ملحق به وما عداه لعدم القول بالفرق او لان الزكوة اصل
سائر الحقوق المالية الالهية فينتهي اليها ويجيء بعد ذلك عدم القول بالفرق
في الباقي وثانيها ان المعلوم من دلالة القبض اعتبار كون المال في سلط القابض ولا
شك في كون ما في الذمة في سلطنة الذمي بل هو اعلى من العين المقبوضة واشد

واشد في الاستيلاء والسلطنة فيكون في حكم القبض الظاهري الفعلي بالاولوية وثالثها
ظهور اجماع الاصحاب على الالحاق الحكم وليس مقصورا على خصوص مورد الاجماع بل
الظاهر منهم البناء على ذلك على طريق القاعدة بمعنى ان المستفاد منه الاجماع على ان
ما في الذمة كالمقبوض في سائر الاحكام الا ما خرج بالدليل ورابعها ان يقال ان الادلة
الدالة على اعتبار القبض لا تشمل بصورة كون الشيء عينا او كليا في ذمة غير القابض
حتى يعتبر اقباضه واما لو كان في ذمة القابض فالادلة لا تنهض على اشتراط القبض في
هذه الصورة فهو غير بعيد ولعل السر في عدم اعتبار الاصحاب للقبض الصوري في
هذا المقام الثامن ان القبض سواء كان ابتدائيا او بطريق الاستدامة استصحابا كان او
حكميا يعتبر فيه اذن من يعتبر اذنه في الاقباض من المالك او وكيله او وليه او وصيه او حاكم
في مقام الاجبار الممتنع عن الاقباض وعدم وجود الولي وبالجملة يعتبر اذن
من له السلطان على المال كيف كان وقد اجمع الاصحاب على اعتبار ذلك في تحقق
القبض وترتب اثاره عليه وان كان القبض في نفسه اعم من ذلك ولعل الظاهر من
اعتبار القبض يقتضي ذلك اذ به والاجماع كاف في المقام مضافا الى الادلة الخاصة
الدالة في كتاب الوقف وغيره على اشتراط الاذن مع انا نقول ان القبض بدون
الاذن غير صحيح فيكون منهيا عنه والرخص لا تناط بالمعاصي وسيأتي تحقيق ان النهي في
المعاملة قاض بالفساد شرعا وان لم يدل عليه حقيقة لغة والقبض من جملة افراد المعا
وهل القبض بالاذن الشرعي من دون اذن المالك قائم مقام اذن المالك في ترتب
الاحكام ام لا الظاهر ذلك لان كل من قبض مالا باذن شرعي فهو ولي ذلك المال فان
منها العين الامانة بطريق الامانة الشرعية كثوب اطارته الريح نحو دار الملك فهو
ذلك المال عليه وهو لا يدري بكونه في يده وهو في الواقع في يده باذن شرعي فهو
وهو مقبوض فالظاهر عدم الاكتفاء بمجرد ذلك بل لا بد من اذن المالك لكن يبقى البحث
في ان هبته مع علمه بانه في يده اذن في الاقباض ام يحتاج الى اذن صريح وبالجملة القبض
بدون اذن المالك وحكمه غير معتبر في شيء من المقامات الا فيما دل الدليل عليه كما لو

المشتري في البيع بغير تسليم من البايع واطلاقهم عرفا انه موجب لدخوله في ضمانه وبقي البحث
في انه لو كان القبض بطريق الاستيلاء مثلا او بكونه في الذمة بمجرد هبته او البيع او نحو
ذلك مع علم المالك بكونه مقبوضا غصبا او كليا في ذمته يكفي في حصول الاذن وان كان
القبض السابق على العقد بطريق الغصب لم لا يكفي بل يحتاج الى الاذن بالفعل او يفصل
بين كون القبض السابق بالاذن فيستصحب السابق وان لم يدل العقد الجديد على الاذن فيتحقق
القبض باذن مستصحب فيكفي وبين كونه مقبوضا بدون الاذن فيعتبر الاذن الجديد لعدم وجود
اذن سابق حتى يستصحب مع عدم دلالة العقد على الاذن في القبض اذا رضي المالك بالقبض
فان قلت لا ريب انه حين العقد اذا رضي بالقبض ثم لم يعرض بعد ذلك امتناع وندم
فان بعد ذلك عدم الرضا يكتشف بامتناع عن القبض ويحتاج في ملكه المال
بيد القابض ورضي المالك بهبته او رهنه او وقفه فقد صح في هذا الحين بقبضه ايضا
فلا يتحقق العقد بتحقق القبض ايضا بلا اشكال جامعا للشرائط وان كان قبل ذلك مغصوبا
قلت لا امتناع نعتبر بين الرضا بالعقد وعدم الرضا بالقبض خصوصا فيما كان العقد شرطا للملك
اذ قد يحصل العقد وصلاة الغرض من الاغراض مع عدم رضا بالقبض باعتبار الاذن ما لم يكن
مستصحبا انوى هذا محصل الكلام في هذا المقام بحيث ينطبق الى الموارد ويوضح المرام
والله الهادي التاسع ان القبض في المنفعة لا يتحقق الا بالاستيفاء فما استوفى
فهو مقبوض وما لم يستوف فهو ليس بمقبوض اما الان القبض الحقيقي وهو الاخذ
باليد يتفاوت بحسب المقامات ويكون في كل شيء بحسبه واخذ المنفعة استيفاؤها
واما الان المعنى القريب الى المعنى الحقيقي في المنفعة انما هو المعنى المذكور وذلك واضح عرفا
ولكن هنا اشكال وهو ان الفقهاء ذكروا في باب الاجارة وغيرها مما يملك به المنفعة من صلح او نحو مع
او صداق او نحو ذلك ان القبض العين قبض للمنفعة وفرعوا على القاعدة ذلك كما لزوم دفع
العوض الاخر بقبض العين من جانب المنفعة وظاهرهم كون ذلك على قاعدة التقابض الذي
ذكرناه من عدم لزوم قبض احد العوضين الا بقبض الاخر مع ان قبض العين ليس قبضا
لمنفعتها بل انما هو شيء يحصل به قبضها بعد ذلك بالاستيفاء فهو من مقدمات قبضها على بعض

بعض الوجوه فكيف عدوا ذلك قبضا للمنفعة بتمامها مع انهم في مسألة الضمان لو تلفت المنفعة
كلا او بعضا ذكروا انه مضمون على الموجر لانه تلف قبل القبض فان كان قبض العين قبضا للمنفعة
فكيف يكون الضمان بعد ذلك لتلف او عيب او نحو ذلك على الموجر وليس الا كالتكلف
لتلف للعيب والتعيب لم يعد مقبوضين هما مضمونان على المشتري اذا لم يكن هناك خيار
للمشتري وان لم يكن عليه قبضا للمنفعة فكيف يجب اقباض الاجرة بقبض العين مع ان
القاعدة تقتضي عدم لزوم الاقباض الا بقبض الاخر كما قرب ذلك بعض الاعلام مصرحا في
الاجارة الاعمال الى عدم لزوم تسليم الاجرة الى العامل الا بانهاء تمام العمل وان كلاهما
بالعقد نظرا الى عدم لزوم قبض احد العوضين قبل الاخر واي فارق بين الاجارة
على الاعمال والاجارة على الاعيان مثل الدار او الدابة بالحمل وهذان الكلامان لا
ينطبقان على المدعى والذي يقتضيه النظر الصائب ان يقال ان القبض في المنفعة لا يتحقق الا
بالاستيفاء وقبض العين لا يعد قبضا للمنفعة وكلامهم وكلامهم في باب الاجارة من
المنافع قبل الاستيفاء ونحو ذلك جار على القاعدة لكن حكمهم في وجوب التقابض بلزوم
الدفع للاجرة بمجرد قبض العين المستاجرة لانه لا يمكن القبض للمنفعة والاستيفاء الا بعد قبض
لان المنفعة توجد تدريجا ولا يمكن وجودها دفعة فحكموا بان قبض العين قائم مقام
قبض المنفعة في ذلك دفعا للعسر والحرج ودفعا للغرر والضرر عن مالك المنفعة فانه لو اخر
الى حين استيفاء المنفعة بتمامها لزم الضرر والغرر وبالجملة مسألة التقابض خارجة
عن القاعدة في المنفعة بالاجماع وما ذكرناه هو المقرب للدليل ويمكن ان يقال ان توقف
قبض احد العوضين بالاخر ليس الا لجريان قانون المعاوضة في العادة على ذلك كما
اشرنا اليه سابقا وطريقة اجارة الاعيان انما هو على قبض العين واقباض الاجرة وهو
المدار في الموضوع فتصير المسألتان كلاهما على القاعدة فتدبر   في حكم الشرط
في ضمن العقود وتميز السائغ منها من غيره اعلم ان لفظ الشرط يطلق على معان فعند
الاصوليين يراد منه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده
فهو بهذا الاعتبار حكم وضعي يسند الحكم دائما وعند النحاة هو ما يدخله اداة الشرط

وحينئذ معنى السببية غالباً وفي اللغة ما يلزم به الجزاء ويلتزم به فيكون معنى قولك شرطت
عليه كذا اي الزمته به واقتصر على هذا المعنى بعضهم ولم يذكر معنى التعليق والربط مع
ان الربط هو المعنى الذي يتبادر منه واطلاق النحاة الشرط على ما دخله الادوات
انما هو من جهة تحقق معنى الربط فيه كما ان تسميتهم لادوات الشرط به لافادتها معنى الربط وكذا
اطلاق الاصوليين الشرط على ما ذكر ماخوذ من هذا المعنى واما معنى الالزام والالتزام
الذي ذكره بعض المحققين وجعله المعنى الحقيقي فلم نقف على ما اخذ له وليس بمتبادر
من اللفظ ولا يساعده كلام اهل اللغة ايضا فان المذكور في كلامهم ايضا الالزام
والالتزام في بيع ونحوه وبالجملة لو كان بمعنى الالزام ايضا ليس الزاما مطلقا بل الزام مرتبط
بشيء وبعبارة اخرى الزام يحصل بواسطة ربط بلازم اخر وما لم يكن فيه ربط بالمرة
فلا يطلق عليه لفظ الشرط بل يصح سلبه عنه ولا يطلق عند العرف شرطت عليك
او عليه كذا لاعتقاد وقوع فعل ومعاملة بين المتعاطيين بكون الشرط مرتبطا به كما
لا يخفى على من تتبع طريقة العرب واهل اللسان ومطلق الالزام والالتزام لا يطلق
عليه الشرط بل هو العهد والتعاهد ونحو ذلك واما الشرط في ضمن العقد فمع
ان الشرط بمعنى الالتزام او العدم عند العدم كما ذكره اهل الاصول احتمل كونه
ماخوذا من كل منهما لو قال ان قلنا بان الشرط لو امتنع المشروط امن وفا شرح عليه
فيكون اخذ الشرط هنا من معنى الالزام وان قلنا انه يتسلط الشارط على الفسخ فهو ماخوذ
من معنى العدم عند العدم ولا يتوهم انه على هذا المعنى يلزم انتفاء العقد عند
انتفاء الشرط كما هو مقتضى الشرطية لان ذلك لو كان شرطا لاصل العقد وليس كذلك
لانه لو كان شرطا له لزم التعليق وهو مفسد اجماعا بل هو شرط الاستمرار فاذا انتفى الشرط
انتفى الاستمرار وهذا المعنى هو الذي افاده المدقق النراقي في عوائده وهذا الكلام
مما لا يخفى على المتدرب في الفن كونه اجنبيا عن المقصد لان الشرط لو كان بمعنى العدم
عند العدم فلا يفرق الحال بين كونه شرطا لاصل العقد او لاستمراره اذ كما ان التعليق
مبطل في اصل العقد مبطل في دوامه اذ معنى الدوام لازم في العقود كما بيناه

بيناه في اصالة اللزوم ولا فرق بين قوله ان جاء زيد بعتك بمعنى عدم ايقاع البيع
لو انتفى الشرط وبين قوله بعتك في الجملة وهو دائم مشروط بمجيء زيد بل الابعد عن انشاء البيع
والتمليك الدائم منجزا اظهر في البطلان او الفسخ بنحو آخر لا يمكن تقييده في العقد
من اول الامر اذ لا شبهة في البطلان لو علق الدوام من اول الامر على شيء نزل الحصول
مضافا الى ان الشرط لو كان للاستمرار للزم من ذلك انتفاء الاستمرار او باستمرار
الشرط فلا وجه لثبوت الخيار فانه غير الاستمرار فينبغي ان يقول هذا شرط اللزوم ولا
ريب في فساده اذ اللزوم حكم شرعي منوط بجعل الشرع وليس في يد المتعاقدين ان يجعلا
شيئا شرطا للزوم فلا يمكن ان يكون معنى قوله وشرطت كذا انه علقت لزوم العقد
عليه وبالجملة فهذا الكلام مما لا يخفى سقوطه عند من له قوة النظر والتحقيق ان الشرط
في العقد انما هو بمعنى الربط واحداث العلاقة بين العقد وما شرط وهو المعنى اللغوي
للشرط ولا يطلق الشرط على الالزام المستقل الذي لا ربط له بشيء اخر والمراد من قولهم
بعتك وشرطت عليك كذا الى انشاء البيع والتمليك وربطه بالامر الفلاني الى
جعلهما مرتبطا في الانشاء والاحداث بمعنى ارادة وقوعهما مرتبطا فيصير الشرط
كاجزاء العوض والمعوض فمن قال بعتك السيف والفرس بزيد وقوع التمليك فيهما
بمعنى تعلق الغرض بالمجموع المركب من حيث هو كذلك ومثله الشرط والغرض ارتباط الشرط
والمشروط في المقصودية والانشاء لا ان ذلك تعليق لاصل العقد بمعنى انه بعت ان
كان كذا ولا تعليق للدوام بمعنى انه بعت ولكن ان وقع هذا الشرط فدائما والا فلا
ولا بمعنى انه بعت ولكن لا ارضى باللزوم الا بذلك الشرط فان كل ذلك غير صحيح اذ
الاولان مبطلان والاخير لا دخل له بالمتعاقدين وانما المقصود ما ذكرناه ولا يخفى
ظهور هذا المعنى عند من راجع وجدانه وليس هذا الشرط الا كبعض الصفقة وانما
الفرق بالدخول في الماهية وعدمه والا فكلا الخروج والتبعية والاكمال فيهما بمعنى واحد
والغرض تعلق الانشاء بالمجموع المركب على نحو الارتباط الحاصل في الهيئة التركيبية
فيحل الى تركيب المقصد وهذا المعنى هو الذي يقتضيه النظر الصائب اذا عرفت هذا فنقول

٢١٠

اصل العقود ثم تثبت صحتها بما دل عليها من عموم دليل الوفاء وكذا لزومها حسبما قررنا
واما الشروط فلا ريب انها خارجة عن اسم العقد وانما هو امر لاحق يربط العاقد
بالعقد ويقصدهما معا على نحو التركيب فيحتاج في اثبات صحة هذا الربط ولزومه الى
دليل والوجه في ذلك امور احدها ظهور الاجماع من الاصحاب على صحة الشرط في ضمن
العقد الا فيما يذكره من الشروط الاربعة الباطلة فانهم في سائر المقامات يحكمون بصحة
الشروط ولزومها من دون نكير بينهم في ذلك كما لا يخفى على من راجع كلامهم وثانيها
الاجماعات المحكية الحكية على ذلك حد الاستفاضة وثالثها ما ذكرناه في اثبات صحة
العقود من ان المعاملات ليست مبنية على التعبد والاختراع وانما هي امور مجعولة عند
العقلاء على نحو يتم به انتظام امورهم على ذلك فكل معاملة شايعة بين الناس يحكم
لكشفه عن تقرير الشارع لها الا ما ورد المنع عنه فنقول لو كان ورد من الشرع منع عن اخذ
الشروط في ضمن العقود بهذا العنوان لاشتهر وتواتر لكثرة المعاملات المشتملة عليها لعموم
البلوى وشدة الحاجة مع انه قد انعكس الامر وهذا يكشف عن رضا الشارع به وهو المطلوب
ان ما دل على لزوم الوفاء بالعقود يدل على صحة الشرط الواقع في ضمن العقد لان
ذلك كالجزء من العقد والقيد فاذا وقع الارتباط بينه وبين العقد فيصح التعلق
فالوفاء بالعقد يقتضي الوفاء به لانه من كيفياته ولا فرق بين ما عد من الاركان او لوحظ
من الخارج بل هذا في الحقيقة يرجع الى صحة ركن العقد فيكون المبيع الفرس المرتبط بكذا
فلا بد من الوفاء بالشرط حتى يحصل الوفاء بالعقد رابعها ان الشرط بنفسه عهد من العهود
وقد دلت الاية على لزوم الوفاء بالعهود ولا يضر الانصراف الى المتعارف هنا لان
الشرط في ضمن العقد من العهود المتعارفة السابقة مما يشمله العقد الاصلي يشمل الشرط
ولا يحتاج الى اثبات كون الوفاء بالعهد المتعارف السابقة مسلما للوفاء بالشرط
فتدبر وتقدم منا ان المراد بالعقود العهود وخامسها ما ورد من النصوص الكثيرة
الدالة على الوفاء بالشرط ففي اربع روايات منها صحيحتان وموثقتان قال المسلمون
عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله فلا يجوز وفي الموثقتين ان عليا كان يقول

يقول من شرط لامرأته شرطا فليف به فان المسلمين عند شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل
حلالا وفي رواية المسلمون عند شروطهم الا من عصى الله وهذه الروايات دالة على صحة
الشرط ولزومه وتوجيه الدلالة ان المتبادر من المسلمون عند شروطهم الوقوف عند الشرط
وظاهره تحتم ذلك وعدم جواز المخالفة ولا يمكن ان يحمل الكلام على الاخبار لانه مدفوع
بامور منها ان ذلك مستلزم للكذب اذ رب مؤمن ومسلم لا يقف عند شرطه ودعوى
ان ذلك شأن المسلم والمؤمن فان من لا يقف عند شرطه فليس بمسلم ولا مؤمن بعيد مع
بعده عن سياق النصوص ومذاق الشرع ومخالفة للادلة القاطعة بحصره بالاسلام
فان الامامية اذا حكم بان من لا يقف على شرطه خرج عن الاسلام والايمان كشف عن وجوب
الوقوف بمقتضى الذم والتهديد بل منها ما هو الاظهر وذلك خلفا وسلفا وذلك كاشف
عن كونه موجود قرينة دالة وكونه مفادا ومنها استثناء من عصى فانه دال على ان من لم
يقف عصى ومنها استدلال الامام بذلك في لزوم الوفاء بشرط المرأة فانه لو كان اخبارا
لم يكن دليلا على ذلك وهذان الخبران كما يدلان على الانشاء يدلان على الوجوب
ايضا لا الرجحان مضافا الى ان المتبادر منه الوجوب وان اقرب المعاني الى الجملة الخبرية
المصروفة الى الانشاء افادة الوجوب لقربه الى معنى الوقوع فتدبر مضافا الى ما دل
من الموثق وغيره على لزوم الوفاء بالشرط في النكاح الخاصة بضميمة المدعى بعدم
القول بالفصل فثبوت اصالة الصحة في الشروط الا فيما دل الدليل على بطلانه ثم لا
فيبقى لعل المراد بهذه الشروط ما الزموا به انفسهم او الزموا بسبب من الاسباب الملزمة ولا
يدل على ان نفس الشرط ايضا من الملزمات لانا نقول ان الظاهر من الوقوف عند الشرط كلما
حصل به الربط والالزام والتقييد بما دل عليه دليل من الشرع خلاف الظاهر مع ان ذلك
يصير تأكيدا لان بعد ثبوت الملزم الشرعي لا شبهة في وجوب الوقوف فلا يحتاج الى
البيان بقوله المسلمون عند شروطهم فظهر ان المراد تأسيس قاعدة في صحة كل ما يصدق
عليه انه شرط مضافا الى ان في روايتين قد استثنى منها ما خالف كتاب الله تعالى وما احل
حراما ونحوه ولو كان المراد بالشروط ما دل عليه دليل من الشرع فكيف يعقل كونه مخالفا لها

للكتاب او محللا للحرام او محرما للحلال فلا انه هل مضافا الى ان الامام استدل على لزوم
الوفاء بشرط المرية بقوله المسلمون عند شروطهم فلو كان المراد بالشرط ما ثبت لزومه
وصحته من دليل شرعي فكيف يجعل هذا دليلا الصحة شرط المرية فتدبر قال المدقق النراقي
في عوائده فان قيل يجب الوفاء بكل ما تعهد به ما علم حصوله باق في ضمن العقد قلت لتعلقه
بباب المكاسب والا فالجميع كلا وهذا مبني على الاصل الفاسد من كون الشرط بمعنى
مطلق الالزام حتى تكون الاخبار دالة على ان كل الزام والتزام يجب الوفاء به وقد عرفت
ان الشرط بمعنى الربط ولا يطلق على التعهد المستقل انه شرط بل لا يقولون فلان
شرط على فلان كذا الا اذا كان مرتبطا بعمل او اجارة او بيع او صلح ونحو ذلك كما لا يخفى
فح لا يد لعمومات الشروط الا على الوقوف في الشرط الواقع في ضمن عقد ملتزم ونحو
ذلك ولم يرد تخصيص الوفاء بذلك من جهة التعليق بالمكاسب ولا من جهة ورود تخصيص
بل الظاهر انهم لا يفهمون من دليل الشروط الا ذلك فيما بقي ان مقتضى العموم لزوم وجوب
الوفاء بالشرط حتى لو لم يكن بعقد الا وجب له بعد ما ذكرناه ولذلك ان الاصحاب مع ورود
الروايات في باب النكاح على ان الشرط الواقع بعد العقد لا بد من الوفاء به لم يلتفتوا
اليه بل انما حملوه على الوقوع بين الايجاب والقبول وا ما حملوه في مقابل القائل وهو
اصالة عدم اللزوم الا في ضمن العقد واعرضوا عن النص الخاص مع عدم المعارض
ولو كان العموم قاضيا بالصحة والخصوص مؤكدا له لو يكن للعدول عن ذلك وجه
بالمرة ويؤيد عدم العموم ما ورد من النصوص الدالة على ان كل شرط قبل عقد النكاح
لا يلتفت اليه ولا يجب الوفاء به وقيام الاجماع على ذلك ولو كان العموم دالا على
الصحة لا استشكلوا في ذلك مع لخلاف النصوص الخاصة وحملها على عدم العموم
اجماع الاصحاب على الخط على ان ما تقدم على العقد وما تاخر عنه غير لازم ولا يجري ذلك
الا لعدم فهمهم من الادلة العموم ومنع هذا الاجماع لا يصلح الا من ليس له انس بالفن
كما لا يخفى ولو كان الدليل عاما للزمهم القول بان كل وعد يجب الوفاء به ومعه العقد
معصية مع ان المعهود من مذهب الاصحاب عدم اللزوم بل لعله وصل الى حد الضرورة

الضرورة وعليه طريقة المسلمين في الاعصار والامصار وبالجملة هذا الاحتمال مبني
على كون الشرط بمعنى مطلق الالزام والالتزام وقد عرفت بطلانه اذا عرفت هذا
فهنا ابحاث الاول في الشرط الماخوذ في ضمن العقد الجائز ولا ريب ان الشرط ح لا يكون
لازما لان الوجه في لزوم الشرط ان كان عموم دليل العقود فلا ريب ان العقد الجائز
خارج عنه بالدليل فلا يشمل المقام وان كان شمول اوفوا بالعقود لنفس الشرط الواقع
في ضمن العقد فنقول ح مقتضاه الوفاء به على ما هو عليه ولا ريب ان معنى الشرط ح
ربط الشرط بالعقد الجائز ومقتضاه ان العقد لو انفسخ يرتفع الشرط بمعنى انهما
منشآن على طريق واحد فاذا انسلط المتعاقدان على فسخ العقد فالشرط في ضمنه لو
استقل الشرط بالبقاء خرج عن معنى الشرط والربط ومن هنا يظهر الجواب عن عمومات
الشروط فان مؤداها ايضا الوفاء بالشرط ومفهومه الربط فاذا انسلط العاقد على فسخ
اصل العقد فكذا ما يرتبط به كما بينه في العكس من انه متى لم يجب الوفاء بالشرط العقد
فلا يجب الوفاء بالعقد كما سياتي تحقيقه وهو ثمرة الارتباط فاذا لم يلزم الشرط في
ضمن العقد الجائز يصير فائدته التقييد في التصرف فان الشركة والمضاربة والوديعة
والعارية ونحو ذلك اذا اشترطت بشيء معناه عدم جواز تصرف العامل والمستعير
والوكيل ونحوه الا بذلك الشرط فيصير الربط بين مدلول اصل العقود والشرط
فاما ان يحصلا معا او لا يحصلا معا وذلك واضح والوجدان العاقد مسلط فيما
لزم ما هو بمنزلة محل فكما ان له التسلط له مطلقا فله التسليط والمرتبط بشيء خاص
لو انتفى لا يتحقق التسليط لا بمعنى البطلان بالتعليق بل الفوات المتعلق فان
من وكل بشرط ان يفعل الوكيل كذا يريد كون مورد الوكالة هذه الحالة فاذا
فات الشرط فقد ارتفعت الوكالة بفوات متعلقه لا انه وقع اصل التوكيل معلقا
فتدبر الثاني في الشرط الماخوذ في ضمن العقد اللازم مع امكان الاتيان به ولما
صورة التعذر فيأتي البحث فيه ولا كلام في صحة الشرط لما مر من الادلة وانما
البحث في اللزوم وللاصحاب هنا اقوال احدها ان الشرط يجب الوفاء به كاصل العقد

ويجبر الممتنع عنه عليه كما في اصل العوضين والظ ان ذلك هو مذهب الاكثر بل المشهور وحكي
على ذلك الاجماع عن ابن زهرة في الغنية وابن ادريس في السرائر وهما الحجة في ذلك مع اعتضادهما
بفتوى الاكثر مضافا الى عموم ما دل على وجوب الوفاء بالشرط وخصوص الموثق مع عدم
القول بالفرق من هذه الجهة وعموم اوفوا بالعقود الدال على وجوب الوفاء بالعقد المقيد
بالشرط المرتبط به المستلزم للوفاء بالشرط مضافا الى دلالة الاية على لزوم نفس الشرط بالتقريب
السابق فان وفى بالشرط فلا بحث والا اجبره الحاكم لانه ولي الممتنع نعم لو تراضيا على الفسخ
فلا بحث وبالجملة فحكمه حكم اصل العوضين من هذه الجهة والشبهة الحاصلة التخيل مدفوعة
مما ذكرنا ثانيهما ان الشرط يجب الوفاء به مع الامتناع من المشترط يتخير المشترط بين الاجبار
والفسخ ولعل الوجه فيه ان فوات الشرط يوجب الضرر على صاحبه وجبره اما بالاجبار على
الاداء واما بفسخ العقد المشروط فيه وحيث لا دليل على تعيين احدهما يتخير بذلك ولا يخفى
ضعفه لانه ان كان له الاجبار على اخذ حصته فلا وجه لفسخ العقد المحكوم شرعا بلزومه وعدم
لا معارض له الان فاما ان لا يلتزم بجواز الاجبار واما ان لا يقول بجواز الفسخ الا بعد
امكان الاجبار عقلا او شرعا فهو مبني على نفس الشرط مضافا الى ما دل على لزوم
الوفاء الموجب للاجبار لو امتنع ومن هنا يظهر انه لو امكن للشارط اخذ الشرط من دون
توسط نفع المشترط فلم ذلك كما لو تسلط المشترط على المبيع فان له اخذه وان لم يرض
البائع فعلم باشتراطه في صحة القبض فلو لم ياخذه فليس له فسخ العقد لانه نهضه على نفسه ما دام
باقيا على الامكان ومنه ثالثها ما حكي عن بعض من ان فوات الشرط بمعنى امتناع المشترط عن
الاداء يوجب الخيار لا الاجبار لان فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال ومعنى
الشرط انه اذا لم يحصل فله الفسخ وهذا منافٍ لما دل على وجوب الوفاء بالشرط مما مر و
قاعدة اجبار الممتنع ووجه الضعف لزوم الوفاء بالشرط وافادة الشرط التعليق بهذا
المعنى وقد عرفت انه خلاف الوجه والغرض من الاشتراط ايجاب العقد والشرط معا
على سبيل الربط فيكون كالجزء والعقد محكوم بلزومه والشارط مسلط على المطالبة بالشرط
ما دام ممكنا بمقتضى ما اوجبه في ضمن العقد فلا يلائم القول بالخيار مع القول بوجوب

بوجوب الوفاء فلا وجه واحتمال ان وجوب الوفاء تكليف على المشروط لا حق للشارط
فيه حتى يطالبه بعيد من باب المعاملة ومن المعلوم ان وجوب الوفاء على الحق للشارط فانه
لو فرض عدم وجوبه فيه فانما حصل لم يجر عموم السلطنة على المطالبة في الحقوق والعقد لاجل
لم في ذلك حتى يزول مع امكان الاستيفاء ومن ايتها عدم وجوب الوفاء وانما ثم
التسلط على الخيار وهذا اوجه من السابق ولكنه خلاف ما فهمنا من الادلة ويتم هذا لو
لو كان الشرط تعليقا للزوم العقد وهو لا يجري في المتعاقدين حتى يجعل ادلة على ما بينا
والمراد من الشرط الالزام بالشرط مرتبطا باصل العوض المأخوذ في العقد اللازم بواسطة
دون مجرد التعليق سواء جعلته للعقد او للوفاء او للزوم كما بينا وخاصيتها في الفرق
بين الشروط التي يكفي العقد في تحققها كشرط الوكالة في الرهن ونحوه فانه لا يكون
الاخلال به لانه واقع بوقوع العقد كبيع ما اشتراه او توقفها تعلق عليه العقد حتى
يوجب التزلزل وبين ما لا يكفي فيه ذلك كشرط ما انه شيء لا يكفي في حصوله عقد البيع
بل لا بد يحتاج وقوعه الى صيغة اخرى بعد ذلك وهو شيء ممكن الحصول والعقد
والعقد قد علق عليه والمعلق على الممكن ممكن وهذا التفصيل انسب الشق الثاني
الى الشرع وهو مبني على اعتبار محض التعليق في الشرط بالمعنى المتقدم وقد عرفت
ان الشرط ليس الا كجزء للمعاوضة في الانشاء والالتزام وتميزه شرطا باعتبار كونه
ارتباطا بها فحكمه حكم اصل المعاوضة في الالزام والاجبار الثالثة في تعذر الشرط
وقد حكم الاصحاب فيه بالخيار والظ انه اجماعي وهو الذي يعبر عنه بخيار المشترط
الاشتراط بمعنى انه خيار ناشي عن اشتراط شيء اذا لم يف المشروط عليه بشرطه وخيار الشرط معنا
ما يحصل من شرط الخيار ولو عكس التسمية بالعكس بمعنى كون خيار الشرط خيار فوات
الشرط وخيار الاشتراط ما اشترط الخيار لكان انسب وجه وبالجملة فوات الشرط
يوجب الخيار ويعلل ذلك بامور احدها انه يثبت ذلك انما هو مقتضى الشرط فان
معناه انه لو لم يف فله الفسخ وارد عليه الفاضل المعاصر انه ان اراد ان الشرط هنا التعليق

الالتزام على ما يراه من معنى الشرط ولا ربط لذلك بالخيار في العقد عند انتفائه نعم يتم
هذا لو كان الشرط اصوليا بمعنى الانتفاء عند الانتفاء قلت لعل معنى كلامهم ان مقتضى الربط
هو الربط في الالتزام والايجاب وقع مبنيا على الربط مع الارتباط فاذا فات احدهما فقد
الغرض فيتسلط على الخيار دفعا ولكن هذا كتبعيض الصفقة حتى يسقط العوض لان الشرط
ليس جزءا او ان كان قسطا من الثمن وانما هو كالوصف وقد حققنا سابقا في ضبط موارد
العقود ان الاوصاف لا تقابل بالاعواض وان تفاوتت بها القيم وقولهم قسط من الثمن
معناه انه دخل في ذلك لا انه مقابل بالعوض وقد قررنا سابقا ان الغرض موجب
للخيار وبرهن على ذلك في مبطلات العقود انتهى وظاهر كلامهم ان الشرط لو كان
اصوليا لتم هذا الكلام على ما تمر انت في خيريان العاقد اذا اشترطنا ما ان لا يلتزم
به الا الانتفاء عند الانتفاء لا لاصل العقد فلا وجه لخيار ولا لبطلان وان كان الربط
فيكون لا انتفاع المشروط بانتفاع شرطه وان كان اللزوم فلا وجه لقول العاقد قد
في لزوم العقد فان ذلك حكم وضعي توقيفي فلا وجه لاحتمال ان الشرط اصولي ينتفي
بانتفائه وثانيهما ان التراضي حصل معه فاذا تعذر يرجع اليه وارد عليه التراضي
ان [illegible] المتعاقدين النقل والالتزام واما الالتفات الى العدم عند العدم فلا
عدمه ولا يعتبر احتمال عدم التراضي في امثاله والا لزم ذلك في اكثر العقود التي
غفل عن لوازمه اكثر الناس بحيث انه لو علم به لم يرض واصالة عدم الرضا الا بما
مدفوع بظاهر لفظهما فالاصل عدم الخيار حتى يثبت وانما قلت لعل مراد كلامهم ان
التراضي وقع مع الشرط بمعنى انهما اوقعا العقد على هذا النحو فاذا تعذر ذلك
فلا بد من دفع لفوات هذا القسم وليس الا الخيار ليخرج كلامهم الالتفات الى
العدم عند العدم حتى يمنع انه يعني بالاصل ولا نحتاج الى عدم التراضي بل المدعى
انه من المعلوم انهما قاصدان لهذا المركب وقد فات ولا ريب ان احتمال انهما
راضيان بالعقد كيف كان مقطوع العدم واي فرق بين فوات المركب من العقد

العقد والشرط وفوات العقد المركب بفوات بعض اجزائه ولا ينفع ظاهر لفظهما الرضا بالعقد
كيف كان حتى يتمسك به في عدم الخيار اذ ظاهر العقد الرضا بالمجموع المركب واين ظاهر
الدال على الرضا كيف كان وبالجملة بعد الاجماع على الخيار وكونه على وفق خيار فوات
الوصف فالامر سهل وهذه الكلمات مما لا يلتفت اليها الرابع ان الشرط كاصل العقد
يعتبر فيه الصريح فلا عبرة بغيره بالنية ولا بالتواطي مع عدم الذكر حال العقد وحيث
انه مرتبط بالعقد لا بد من وقوعه بحيث لا يتم العقد قبله ولا يقع الشرط قبل العقد لان
كلا منهما مستلزم للعقد للاستقلال وهو خلاف موضوع الشرط على ما حققنا
فما تقدم على العقد وما تأخر عنه لا عبرة به لفوات الارتباط وان كان مقصودا حال
العقد وما تأخر عنه لا عبرة اذ العقد الخالي عن الدلالة لا عبرة به وما ورد في الشرط
المتاخر في عقد النكاح قد عرفت جوابه وفيه تحقيق الاقسام في قاعدة تبعية العقود
للقصود والحكم مما ينفع مما اشرنا اليه والعمدة ملاحظة الارتباط وان القصد من
دون دال لا عبرة به فقلما ينقض [illegible] في الشروط الخارجة عن القاعدة
بنص او قاعدة وهي اربعة اقسام الاول ما يؤدي الى الجهالة في احد العوضين والمراد
منه ان الشرط لما كان مرتبطا بالعقد فيكون بمنزلة وصف ماخوذ في احد العوضين
من جهة المعاوضة وحكمه حكم اصل العوضين فكما ان العوض لو كان مجهولا او وصف
يبطل المعاملة للزوم الغرر فكذلك الشرط اذا كان مجهولا بنفسه او اشترط على نحو يوجب
ترددا في العوض للنقص والزيادة يبطل لان ذلك راجع الى اصل العوض
ولا فرق في الجهالة بين كونها في اصل المفهوم او العين وبين كونها في المجموع المركب
المنضم ولو باعتبار المعتبر وقصد القاصد ولكن هذا الشرط يكون باطلا حيث كان
ذلك العقد مما لا يقبل الجهالة لان ابطاء هذا الشرط للعقد وكونه باعثا للتخلف
شرطا صار سببا لبطلانه فيدور مدار ذلك فان كان العقد مما لا يتحمل فيه كالبيع والاجارة
ونحو ذلك يبطل في اشتراط ما يؤدي الى الجهالة وان كان مما يتحمل الجهالة كالصلح
مثلا فلا باس فيه بذلك ولكن ذلك يتبع مقدار التحمل فان كان يتحمل الجهالة الكلية

الى العلم كما في الصلح على ما نختاره فكذا في الشرط فيجوز الشرط بما يوجب جهالة الثمن وان
كان يحتمل الجهالة مطلقا فيجوز اشتراط ما يوجب الجهالة كيف كان ومن هنا هذا
الباب بطلان كثير من الشروط التي حكموا فيها بالبطلان لا حاجة الى ذكرها وعرض
ذلك في سائر الابواب مما لا يخفى على المتدرب ومن هنا ظهر وجه بطلان هذا
النوع من الشرط وذلك واضح الثاني هو الشرط المخالف لمقتضى العقد وهذا
الشرط يحتاج معرفته الى معرفة مقتضيات العقود وقد حققناه في العناوين السابقة
فينبغي الرجوع اليها حتى يتضح الامر ومجمل المقال ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته
بمعنى ان ماهيته لا يتحقق الا بذلك كالتمليك في العقود المملكة للعين او المنفعة
او الانتفاع فان فواته موجب لانتفاء العقد وكالهيئات المعتبرة في العقود مثل كون
الربح والنماء مشتركا بالاشاعة بين العامل والمالك في المضاربة والمزارعة والمساقاة
وكون السبق في المسابقة للسابق ونحو ذلك فان هذه امور لو انتفت لم يكن العقد
على ما شرع في الاصل وهذه الامور لو شرط ما ينافيها بطل والوجه في ذلك ان الشرط
يتبع في الصحة للعقد فاذا لم يترتب على العقد ما هو مقوم لماهيته فلا عقد حتى
يرتبط به الشرط فلا يكون مع الشرط موقع وكذا لو شرط ما يخرج العقد عن هيئته فا
لا مرجح بل يدور بين امرين اما كون العقد والهيئة المشترطة واما بطلان الشرط
وصحة العقد ما اقتضاه على ما هو المقرر من قاعدة في الشرط فعلى الاول لزم البطلان
في العقد ابتداء لخروجه عن موضوعه الذي دل عموم ادلة العقود او خصوصها على صحته
مبطلا لنفسه ومما يلزم صحته بطلانه فهو باطل وعلى الثاني فيبطل الشرط اولا ويبقى
البحث السابق في العقد وعلى كل حال فالشرط باطل مضافا الى ان ما دل من الادلة
على اعتبار الاثار الخاصة لهذه العقود والهيئات الخاصة لها يقتضي ثبوتها وعدم جواز
تخلفها سواء شرط عدمها ام لا وادلة الشرط قاضية بنفوذها سواء كان في ذلك ام غيرها
فيتعارضان بالعموم من وجه والترجيح لدليل العقود اما للكثرة او لاصالة العقد وعلى
فرض عدم الترجيح فاصالة الفساد في هذا الشرط كاف بعد تساقط الدليلين ويمكن ادراج

ادراج هذا القسم من الشرط في القسم السابق اعني في عنوان الشرط المخالف للكتاب والسنة
باعتبار ان الشرط المقتضي لتغير هيئة العقد او لعدم ترتب اثاره اللازمة عليه او جعل
العوض المشروط في العلم شرعا يكون مخالفا لما دل من الادلة على اعتبار ذلك كله من
الكتاب والسنة ولكن المتبادر من مخالفة الشرع بالملازمة وملاحظة الامور البعيدة و
القواعد الكلية نظير ما وافق الكتاب ومخالفة المعتبر في تراجيح الاخبار عند بيان واما
الامور المترتبة على العقد التي ليس لها مدخلية في قوامه بحيث لو لم يكن هناك كان
العقد على موضوعه داخلا تحت الادلة كعدم الارث والنفقة في المتعة وخيار
المجلس في البيع ونحو ذلك فلا مانع من اشتراط ما ينافيها عملا بعموم دليل الشرط
ولا مانع من ذلك وهو الذي نعبر عنها بمقتضيات الاطلاق وقد مر تفصيل المقتضيات
في محلها ومعرفة الشرط المنافي لها او الموافق انما يعرف بعد الاحاطة والتتبع في مباني
العقود وما ذكره الفقهاء في كل باب من الشروط الثالث هو الشرط المخالف للكتاب
والسنة ويدل على فساده اجماع الاصحاب حيث استثنوا ذلك عن جواز الشرط
حيث تعرضوا له ونصوص الباب حيث اشتملت على ان المسلمين عند شروطهم الا
ما خالف الكتاب والسنة وهي روايات متعددة معمول عليها معول بها فلا بحث
في بطلان ما خالف الكتاب والسنة من الشروط الرابع ما كان محللا للحرام ومحرما للحلال
فانه ايضا باطل باجماع الاصحاب حيث استثنوا هذا القسم ايضا بهذه العبارة ودل
على استثنائه ايضا النص الموثق السابق لان مثل هذا الاشتراط حرم حلالا او احل حراما فهو
في البطلان كالسابق من دون اشكال وانما البحث في بيان المراد من هاتين العبارتين
نظرا الى ان المخالفة للكتاب والسنة ان كان المراد به منافاته لما دل على ذلك من
من عموم الكتاب والسنة واطلاقاتهما فيلزم عليه هذا ان يكون كل شرط مخالفا
للكتاب والسنة فان من شرط في البيع ان يعطيه دينارا زائدا على الثمن فقد خالف
الكتاب والسنة الدالين على عدم ذلك وجوب وكذا من شرط عليه عتق المبيع او بيعه

لو بدله اشتراط خيار في البيع ونحو ذلك فقد شرط ما يخالف ما دل من الكتاب والسنة على
عدم لزوم العتق والبيع ولزوم العقد فإن شرط الغير المخالف لهما ولازم ذلك هو
الاستثناء المستغرق الموجب للبطلان وإن كان المراد من المخالفة مخالفة الأحكام
المنجزة في الكتاب والسنة التي لا يصح فيها اشتراط خلافها فيكون المعنى أن المخالف ما دل
من الكتاب والسنة على حكم غير قابل لاشتراط خلافه ولأنه إن كان مقام لا ندري أن
هذا مما يمكن اشتراطه أو لا يمكن لا يجوز لنا التمسك بعموم المؤمنون عند شروطهم لأن عموم
الشروط إنما هو في مقام لم يكن إطلاق الكتاب والسنة قاضيا بعدم جواز شرط خلافه
ونحن لا نعلم ذلك إلا بعد العلم بصحة اشتراط خلافه والفرض أنه أيضا يتوقف على شمول هذه
العمومات فيلزم الدور وإن علم من خارج جواز اشتراط خلافه أو عدم جوازه فلا بحث
فيه ولازم هذا الكلام سقوط هذه العمومات عن الحجية بالمرة فلا بد من ضمها إلى الأدلة
في معرفة المخرج عن حكم الكتاب والسنة وما يجوز فيه اشتراط الخيار عن غيره فإن ظاهر
الكتاب تسلط الناس على أموالهم وبرائة ذمتهم من التكليف ولزوم العقود ونحو ذلك
ومن أين نعلم أن هذا مقيد بما إذا لم يشترط خلافه أو مطلق قابل للتقييد أو غير قابل
وغايته في الباب تعارض عموم ما دل من الكتاب والسنة على الحكم بالعموم من وجه
وكما يمكن تقديم جانب الكتاب يمكن ترجيح جانب الشروط فإن قلت هذا لا يكون منشأ
للإشكال فإن الأدلة الدالة على الأحكام مطلقات وعمومات الشروط مقيدة بعدم
المخالفة للكتاب والسنة فأي مقام وقع التعارض يسقط دليل الشرط لأنه من موارد
المخالفة فلا يقع حينئذ حتى يتوقف قلت هذا يلغي الكلام السابق من أن كل شرط
مخالف الكتاب والسنة بعموم أو خصوص ولازم ذلك سقوط عمومات الشروط
من أصلها فإما أن يرمى بالإجمال الموجب لسقوط الاستدلال وإما أن يحمل على معنى آخر
هذا المقال قال المحقق المعاصر في عوائده والمراد بمخالفة أن يثبت حكم في كتاب وسنة
وهو يشترط ضده طلبه أو وضعية كما أنه قد ثبت أن المرأة أمرها ليس بيدها فيشترط

فيشترط خلافه أو الطلاق بيد الزوج فيشترط كونها بيدها أو يشترط عدم تسلطه على
ماله أو يشترط أن يكون الخمر حلالا وأما اشتراط عدم التصرف فليس من هذا الباب لأنه
لم يثبت منها التصرف بل جوازه والمخالف عدم الجواز لا عدم التصرف فإن قلت اشتراطه
يوجب عدم جوازه قلت الشرط لا يقتضي ذلك بل إلزام الشرع بالشرط يقتضيه فإن قلت
قوله إلا شرطا خالف ليس يعني الشروط بل يعم الإلزام وفيما نحن فيه كذلك قلت إلزام
عدم التصرف لا ينافي جوازه ما لم يكن لزمه وكذلك شرط فعل ما ثبت عدم وجوبه وترك ما ثبت
وجوبه ليس مخالفا للكتاب والسنة إلا أنه يتعارض دليلهما مع أدلة الشرط وفي هذا الكلام
بحث من وجوه أحدها أن تفسير المخالفة بثبوت حكم بهما فيشترط ضده إن أريد به ذلك
ثبوت الحكم بهما على نحو لا يمكن اشتراط خلافه يعني أن علم الشرط لا يجري كما هو ظ
الأمثلة من الطلاق ونحوه فذلك يوجب عدم جواز التمسك بعموم الشرط في مقام
إذ المفروض صحة الشرط فيما ليس كذلك في نفس الأمر فما لم يعلم جواز الشرط لا يمكن
الاشتراط ومعه فلا نفع للعمومات ولاحتمال إرادة إخراج ما علم مخالفته للكتاب والسنة
غير صحيح اشتراطه وإن دل على خلافه ظاهر كتاب وسنة لاحتمال تقييدها بعدم اشتراط
الخلاف بعيد عن ظاهر الأدلة الدليل مضافا إلى كمال بعده عن فهم الحكم المنجز من الكتاب
والسنة بحيث لا يقبل التقييد باشتراط الخلاف فإنه لا يكاد يتحقق لتوقفه على العلم
فإن الطلاق ونحو ذلك لا يفيد هذا المعنى وإن أريد ثبوت الحكم في ظواهر الكتاب
والسنة وإن كانت قابلة للتقييد فإخراج ما خالفه مثل ذلك استثناء مستغرق
وثانيها أن اشتراط كون الخمر حلالا أو الماء حراما ونحو ذلك لا دخل له في الشروط
في ضمن العقود فإن ذلك مبني على غرض المتعاقدين في تغيير الأحكام ولا غرض للمتعاقدين
فيه اشتراط تغيير الأحكام من قوله إلا ما خالف الكتاب والسنة في غاية البعد
لهذا الكلام ثم بعد ذلك وثالثها أن ظاهر كلامه أن المراد من المخالفة هو المخالفة
بالمطابقة دون ما يخالفهما بالالتزام ونحو ذلك ولا ريب أن اشتراط عدم

الفرض في المال ايضاً مخالف للكتاب والسنة فان مقتضاهما تصرف المالك في ملكه
ان عدم التصرف غير مناف قلت فيه ان عدم التصرف بطريق اللزوم مناف لذلك المقتضى
بالشرط الزام عدم التصرف لا عدم التصرف ولو لختار او الاحق وحينئذ فنقول فان الزام
الشرع تقتضيه لان كل حكم ثابت بالشرط انما يقتضيه الزام الشرع والا فالشرط لا يثبت
حكما فلو قال لا يشترط ان الفعل الا ان يطلق الزوجة او لا يتسرى عليها او نحو ذلك لكان
الحكم المنافي هنا ايضاً لا الزام الشرع فان ما ثبت من الشرع هو جواز الوطي والتسري
وعدمهما لا اباحة في جوازهما مع انهم عدهما من الشرط المخالف للكتاب والسنة وايضاً
ان احتاج ترك شرط الواجب او فعل المحرم من مخالفة الكتاب والسنة بل هي الفساد
لان الواجب والمحرم ان كان دليلهما مقتضياً للوجوب والحرمة مطلقاً فلا يمكن
اشتراط خلافه بمعنى عدم تبدل الحكم بمقتضى الشرط مخالفاً للكتاب والسنة مثل الطلاق
ط وان لم يكن كذلك فيتعارض الدليلان كما ذكره لكن الغرض ان دليل الشرط مقيد
بعدم مخالفتهما فكيف يعقل التعارض فاين موقع التعارض ابتداء فظهر بطلان الشرط
لانه داخل في مخالفة الكتاب نعم لو كان عموم الامر والنهي ايضاً مقيداً بما اذا لم يشترط في
البيع خلافه لزم التعارض بين المخالفين والغرض انه ليس كذلك فكيف يمكن ان يبقى
يتعارض دليل الشرط مع اطلاق الكتاب والسنة القاضيين بالوجوب والتحريم وعلى
فرض الامكان فقد يتحقق فيهما ايضاً ما ثبت عدم جواز تبدله بالشرط فلم لا يكون داخلا
في مخالفة الكتاب فتبصر الذي يقتضيه النظر ان يقال ان المتبادر من مخالفة الكتاب
والسنة القاضيين بالوجوب والتحريم وعلى فرض الامكان فقد يتحقق فيهما ايضاً ما ثبت
عدم جواز مخالفته وما ثبت منهما بالخصوص على نحو يعلم ان الحكم كلي من دون تغيره
واشتراط شيء اخر وهذه العبارة ليست الا كقوله اطع اباك الا فيما خالف الشرع
او قول الرجل لعبده اقض حاجة اخيك واسمع قول الاب الا فيما خالف امر الله فان
انما امر الاب او المولى ما يصدق مثلا ايضاً من الملزمات سواء كان بالزام الشرع او

او بالزام المكلف نفسه ويكون المراد ان مع قطع النظر عن امر الامر وتخييره بلا حظ
الشرع فان كان للشارع ولم يجعل في هذه الواقعة فالمتبع ذلك وان كان الشرع رخص
في ذلك او سكت ولم يحكم باحد الطرفين فالمتبع في ذلك الامر لشرط كذا في الشرط فما
مقتضى الدليل ان الشرط ايضاً من الملزمات لاحد الطرفين اما الفعل والترك فان
كان هناك للشرع حكم باحد الطرفين الزاماً فلا عبرة بالشرط لو خالف كما في اطاعة الوالد
او الاب مع اطاعة الشرع وان لم يكن كذلك فالمتبع الشرط وهذا واضح لا اشكال فيه فنقول اما
الاحكام الشرعية وضعية او تكليفية لو اشترط تغييرهما عما هي عليه كما اشتراط الحرية الملك
او حل شرب او عدم ضمان الغاصب او عدم كون البيع ملكاً ونحو ذلك فلا ريب في بطلانه
ولا يحتاج الى الادراج في مخالفة الكتاب والسنة بل ليس معنى المخالفة مثل ذلك
لثبت في قدرة المكلفين وشرط امر غير مقدور حتى بطل اذ الشرط يجب الوفاء به كالعقد و
يشمل دليل الشرط مثل ذلك حتى يحتاج الى الاستثناء وهذا مما لا يتفوه به اجنبي عن
الفن فضلا عن الفقيه واي معنى لقولك بعتك بشرط ان لا تكون الصلاة واجبة
عن الجنابة عمدا غير موجب للقضاء اذ المقصود من الشروط الوفاء وهذا غير مقدور
حتى يوفى به وكون المراد بمخالفة الكتاب ذلك كلام يخفى منه التكلم حيث ان
الشرط انما هو في الامور المقدورة يرجع المال الى اشتراط الفعلي او الترك الا بغير
نفس الحكم فاذا صار كذلك فنقول شرط الفعل يوجب الزامه وشرط الترك يوجب
لزوم الترك فان كان الفعل المشروط حراماً كشرب الخمر ونكاح الخامسة فالشرط
مخالف للسنة او الكتاب وكذلك لو كان الترك المشروط ممنوعاً منه كشرط ان يصلي او الا نصوم
او لا يطيع زوجته ونحو ذلك واما لو كان الفعل والترك مما
كطلاق الزوجة وبيع الدار واكل الرمان والعقود يوم الجمعة في الدار في
الى مكان ونحو ذلك مما لا امر فيه للشرع ولا نهي فيجوز اشتراط عدم الذي ونحو
ذلك مما خالف السنة انما هو للنص الخاص وبالجملة فاصل المراد ان كل شرط

لو قطع النظر عن لزوم الشرط ولوحظ الشرع لم يرد فيه ما يدل على الالزام بفعل
او ترك فلا مانع من اشتراطه كما لا مانع من اشتراط ما يوافق الشرع لزوم الفعل
او الترك فيكون كالنذر على فعل الواجب وترك الحرام فيصح لما حققناه في بحث
الاسباب ان علل الشرع معرّفات لا مانع اجتماعها فتدبر ويتمم مثل اشتراط عدم
التصرف الا في المال ونحو ذلك ليس من جهة المخالفة للكتاب والسنة بل لما هو
مخالفة مقتضى العقد لو شرط في عقد التمليك عدم التصرف فيما يملك بوجه كما سنبين
اخر باب التنبيه عليه في اخر العنوان ونظير هذا الكلام ان فيما احل حراما او حرم حلالا
بتقريب ان كل شرط ملزم لاحد الطرفين ولازم ذلك كون كل شيء محرما للحلال او محللا
للحرام في الصلح ان الصلح جائز بين المسلمين الا ما احل حراما او حرم حلالا وكلاهما
من باب واحد وهذا ما عد ذلك في بحث موارد العفو في ضبط مورد الصلح
والفاضل المدقق النراقي ابدع هنا تفطن ما اشار اليه في ضمن امثلة المخالفة للكتاب
والسنة من ان فاعل احل وحرم هو الشرط وهذا انما يتم مع استلزامه حرمة حلال
او حلية حرام لا مع اشتراط عدم فعل حلال فلو قال بعتك بشرط حرمة التصرف في
المبيع او حلية النظر الى محرم لك يكون من هذا الباب بخلاف ما لو قال شرطت عدم
التصرف نعم لو اجاز الشارع هذا الشرط فايجابه تحريم الحلال ويعبر اخرى ان نفس
الشرط محلل ومحرم الا ان ايجاب الشرع ذلك الشرط محلل ومحرم لانه محتاج الى التقدير
في الرواية ومناقض لما استشهد به الامام ع فهو تفسير مصطفوي على عدم حلية
الطلاق والتزويج بل يلزم كون الاطلاق لغوا فيختص بمورد الجزئي اشتراط
الواجبات واجتناب المحرمات فالحكم بوجوب ذلك بل تعليقه بالوصف المشعر
بالعلية لغوا حالا فان قيل اذا اشترط عدم الفعل فيجعله حراما عليه قلنا ليس
مجرد طلب الترك بل جعله حراما واعتبارا حتى يكون الشرط حرمة الفعل في نفس
الامر شرعا فان قيل الشرط مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء لا يوجب حلا

ولا تحريما بما قلنا ان اريد حصولهما واقعا فكذلك وان اريد بحكم الشرط فليس كذلك
بل حكم الشرط ذلك فالشرط كالنذر في التعليق في المباح والمحظور هذا محصل
ما افاده وانت خبير بان ادلة الشروط كما اشرنا اليه لا تدل على الشروط الغير المقدورة
ومن المعلوم ان تغيير الاحكام ليس في قدرة المتشارطين ولا معنى لقوله يعتبر في الشرط
ان يكون المحرم حلالا الا ان ذلك يبقي للاحتمال دخولها تحت الادلة حتى يحتاج الى الاستثناء ثم
بما يجعله باطلا لان مثل هذا الشرط مما لا اخفاء فيه ولكن ليس معنى قولنا ما احل حراما او حرم حلالا
ذلك لانه خلاف المتبادر قطعا ودعوى ان ما عدا ذلك يوجب التقليب ممنوع فانه لو شرط
ترك فعل واجب او فعل شيء محرم فلا ريب ان الشرط اوجب تحليل الحرام بل هو حلل حراما
ومن هنا صح انه ذكر في شرط ترك الواجب والمباح او شرط فعل الحرام ان الشرط لا يكون
محللا او محرما بل ايجاب الشارع الوفاء يوجب ذلك فلا يسند ذلك الى الشرط وقال في احل
العبارة بقيد فرض شرط كون المحرم حلالا لا تعدو اورد على تفسيرنا ان الشرط لا يوجب شيئا ما لم
يوجبه الشارع انك ان اردت ذلك واقعا فكذلك وان اردت بحكم الشرط فليس كذلك فنقول
ان شرط شرب الخمر كذلك فانك اذا اردت ان يكون ذلك واقعا فلا يقتضي الشرط ذلك
وان اردت ان حكم الشرط ذلك فهو كذلك لان الشرط معناه الزامه بالشرب وهو تحليل
الحرام عليه مع علم رضاء الشارع فالفرق بين المقامين وان كان تحليل في باب النظر
لكنه في الحقيقة لا يعد قياما الى ان المتبادر من هذه العبارة ما ذكرنا من ان كون
المحرم حلالا بل نقول ان معنى العبارة ان يكون الشرط والالزام محللا للحرام والواضح
الا ان يدل الحكم بالحرمة على الحكم بالحلية وبعبارة اخرى ان الظاهر من ذلك ان تحليل
الحرام عبارة عن تحليله مع بقائه على حرمته واقعا وظاهرا او تحليل اخر تحريم الحلال
عبارة عن تحريمه مع كونه حلالا كذلك وليس معناه الا الالزام بالفعل في الاول او تركه
في الثاني ولما تغير الحكم بان يجعل الحرام حلالا في اصل الواقع وبالعكس فلا يسمى تحليلا
للحرام بل هو تبديل حكم الحرمة بالحل وهذا المعنى الذي ذكرنا ما اوضح عند العرف

وبالجملة كون المراد من هذه العبارة ما ذكره مما يقطع بخلافه بالنظر الى العرف وقيل
ان هذه العبارة مجملة ولا نسلم هذا الكلام ان عمومات الشرط ايضا ساقطة عن الحجية
لاختصاصها بالحمل على هذا الفرض فلا بد من اثبات صحة كل شرط الى دليل خاص من نص
او اجماع وقيل ان المراد بالحلال والحرام هنا ما كان كذلك باصل الشرع لا بسبب
العقد بمعنى ان حلية الشيء قد يكون بعد حصول العقد كحلية التصرف والانتفاع ونحو
ذلك في المبيع ونحوه وكذلك الحرمة كعدم جواز فسخ العقد وعدم جواز استرجاع العوض
ونحو ذلك وقد يكون الحل والحرمة في شيء ثابتا على وجه لا دخل له بالعقد كحلية
الماء وحرمة الخمر ونظاير ذلك فان كان من قبيل الاول فجاز تحريم الحلال وتحليل
الحرام فيه وان كان من قبيل الثاني فليس في ذلك فهو جائز ولعل نظره الى ان الحلية
والحرمة الحاصلتين بالعقد بعد لم تحصل فلو وقع العقد مبنيا على الشرط اوجب
هذا الحل والحرمة واما لو وقع العقد مقيدا بالشرط فليس فيه تحليل الحرام وتحريم
الحلال لان الحكم يقع حين ورود الامر على الحل او الحرمة فلا يكون هناك شيء محرم محلل
بالشرط بل يصير هو حلالا ابتداء نعم لو لم يكن هناك شرط والعقد وقع على الاطلاق
لكان حراما وهو لا ينفع في ذلك وكذلك في تحريم الحرام فان من شرط في الاجارة
مثلا ان لا يسكنها غيره لم يحرم حلالا لان حلية اسكان الغير انما هو فرع وجود
الاجارة مطلقا غير مقيد بالشرط والفرض انه وقع مقيدا من الاصل فوقع الا
عن اذن من غير حتى تحريم بالشرط فتدبر بخلاف ما لا يرتبط له بالعقد وكذا الحرام
فاشتراط ترك الاول وفعل الثاني موجب للتحليل والتحريم المبطلين للشرط قم
وهذا الكلام لا اعتبار عليه من هذه الجهة وليس هذا المعنى تقييد الدليل بما
زعمه المعاصر النراقي بل هذا التقييد اذ ليس العبارة عن تحقيق كون الشيء حلالا
وحراما وهو في الشرط المرتبط بالعقد لا يتحقق الا بعد فاشتراط خلافه ليس اشتراط
الخلاف ما هو ثابت من الحكم بل انما وقع لثبوت ما يقتضيه الاطلاق واورد

واورد عليه ايضا بان ذلك موجب للفرق بين اشتراط سكنى الدار المبيعة للبايع وبين
اشتراط سكنى دار غيرها للمشتري لم ينفي جواز الاول لانه احل حراما بالعقد دون
الثاني لانه احل ما هو حرام باصل الشرع ويمكن القول بان تحريم الثاني انما هو بدون
الاذن واما معه فلا والشرط محصل للاذن فلا يكون محللا للحرام بل هو يلزم انما
هو حلال مع الاذن بدون الشرط وسياتي لذلك مزيد توضيح في مقام التحقيق
وقيل ان المراد مما احل حراما او حرم حلالا ما كان تاسيسا لقاعدة كلية كما ان
الحل والحرمة في الشرع متعلقان بالماهية فالشرط المحرم للحلال الشرط حرمته كلي حتى
مثلا ونحوه ومن شرط جعل اختيار الطلاق والجماع بيد الزوجة وقد قال الله تعالى الرجال
قوامون على النساء على قياس ذلك الشرط المحلل للحرام وفيما لو اشترطت ان لا
يتزوج عليها فلانة او لا يتسرى بفلانة اشكال ولعل نظره الى انه ليس تاسيسا كليا
وانما هو اخراج فرد من تحت القاعدة الكلية فلا يشمل الرواية مثل ذلك وهذا
القول ايضا يرجع الى ما ذكره الفاضل المعاصر النراقي في وجه نظره بعد التامل في اطراف
كلاميهما ولا ريب ان دعوى ظهور ذلك من العبارة ساقطة وحلالا وحراما وقع
في الرواية على طريق التنكير وهو يشمل الكلي والجزئي ايضا وتخصيص الخبر باحدهما لا
لدليل والعمدة في المقام تحقيق المرام على نحو ينطبق على المدعى ويكون مستفادا من
الرواية لا مجرد التخريج العقلي والاحتمال وان بعد فنقول لا ريب ان تحليل الحرام
وتحريم الحلال ليس المتبادر منه تغيير الاحكام الالهية كما زعم المعاصر النراقي
ومحل الظاهر من الرواية كما بيناه بل المراد منه المنع عما هو حلال شرعا والالزام
بما هو محرم شرعا ولا شبهة ان ما كان حرمته وحليته منوطا بحصول العقد بعد
لم يتحقق فاشتراط المنع عما لو كان العقد مطلقا لاقتضى جوازه او الرخصة فيما
لو كان العقد مطلقا لاقتضى المنع عنه ليس من هذا الباب بيناه في كلام العقد
القائل السابق وهو من هذه الجهة تام لا يرد عليه غبار فتدبر واما ما هو محلل او محرم

باصل الشرع فنقول اذا اشترط المنع من الاول والالزام بالثانى فمرة يكون الرخصة
فى فعل المحلل معلوما بحيث لا يقبل المنع بامر آخر كالصلوة الواجبة ونحو
ذلك وكذا المنع عن فعل المحرم كشرب الخمر وهذا القسم لا بحث فى دخوله تحت
الرواية وعدم جواز مثل هذا الشرط ومرة يكون الرخصة والمنع مطلقين
لا يعلم انهما اهل هما قابلين للتقييد بامر آخر ملزم الاخر بحيث يعارض دليل من الشرط
الشرح على الزام او غيره ومادل على من تحريمه او جوازه مثلا اذا قال بعتك وشرطت
عليك ان تعتق عبدك فنقول عدم العتق كان حلالا لك باصل الشرع والشرط قد
حرمه عليه ولو قال بعتك وشرطت ان يكون يسكنى دارك لى سنة فقد حلل
لنفسه ما كان حراما عليه ونظائر ذلك ايضا مما يحرم او يحلل من احد الجانبين
فعلا او تركا مما لم يكن كذلك على هذا القياس وهذا الذى وقع الاشكال فيه
ان عدم العتق كان حلالا عليه مطلقا وشرط عدم وجوده ملزم للعتق فان كان
من الاول فلا بحث لنا فيه وقد ذكرنا ان بعد معلوميته ذلك فلا بحث فى
بطلان الشرط وان كان من الثانى فنعلم ان وجوده ملزم ممكن شرعا وعدم العتق
ليس حلالا مطلقا بل فى بعض الصور فنقول لاريب ان مع قطع النظر عن الاستثناء
يقتضى دليل الشرط بلزوم العتق جائيا وعدم جواز اشتراط وتحريم الحلال لا نقول
لا نم كون عدم العتق بعد الاشتراط حلالا حتى يكون الشرط محرما وبعبارة اخرى
احتمال كون الشرط ملزما وعدمه يوجب الشك فى ان الترك للعتق حلالا ام لا
لان ذلك من تغاير الموضوع ومعنا ما لم يعلم ثبوت الحل والحرمة على الموضوع بقول
مطلقا لا يكون تخلف ذلك تحريما للحلال او عكسه فالمسلم انما هو حليته عدم العتق
ما لم يكن هناك ملزم فاذا اثبتنا دليل الشرط وكان ملزما فقد خرج الحلال الى موضوع
الذى كان فيه حلالا وتبدل الى موضوع آخر فلم يكن الحلال حراما اهذا الشرط
وكذلك نقول ان حرمة يسكنى الدار الذى للغير ليس على اطلاقه بل حيث لا يكون

لا يكون هناك اذن محللا من اذن ونحوه واخذ المحرم الى موضوع محلل باصل الشرع
وبلزمه لا انه يحلل الحرام فان الحلال والحرام لا يتبدل لان بذلك بالجملة معدة الائمة
ان كل شرط محلل لما هو حرام بد منه فكيف يمكن استثناء المتضمن والحلال المراد
منها كون الشرط محللا لما هو حرام بمعنى اقتضائه الرخصة فيما منعه الشرع وتحريم الحلال
بمعنى اقتضائه المنع مما رخص فيه الشرع وهذا لا يكون الا مع بقاء موضوع الحكمين
بحاله كالحلال المطلق الذى لا يمكن تحريمه بوجه والحرام كذلك واما الامور التى
لها حليته وحرمته قابلة للزوال بتغير وصف او حال او نحو ذلك فلو صار الشيء حراما
الحلال او حلال الحرام بمعنى تغيره له الحرام بل هو تحليل للحلال كانقلاب سائر الحقوق
الخارجية اذ لا شبهة ان مال الغير ينقلب عن الحرمة الى الحل باذن المالك كانقلاب الخمر
خلا فينقلب حضيرا لمال ان الشرط الممنوع عنه ما كان محضا الحرام لا يمكن تحليله حلالا
هذا الشرط ونحوه ومما كان ما نعا عن حلال لا يمكن المنع عنه بلزم من الملزمات
وهذه العبارة لو اطلقت فى العرف لكان معناها ذلك فان الرجل اذا قال الصبى نعم
الطعبك فى كل امر ام تحلل على حراما ولم تحرم على حلالا لا يستفاد منه الا ما كان حلالا
وحراما لا يمكن المنع عنه بملزم التخلف والتجاوز عنه ولو امره الصديق باكل خبز خاص
او نفاه عن شرب ماء بالخصوص لم يكن منافيا للكلام ذلك اصلا واما عدم جواز اشتراط
عدم التسرى او عدم التزويج عليها فليس بطلانه بمجرد ما دل على عدم جواز تحريم
الحلال اذ لنا ان نقول لا نم حلية التسرى والتزويج بقول مطلق بل ما لم يكن هناك
ملزم بالترك ولكن الدليل دال على عدم جواز مثل ذلك وعدم مشروعية الزام
ترك مثل ذلك والحاصل ان موارد النصوص شاهدة على ان المراد بالتحريم والتحليل
عبارة عن ورود الحكم بعد الشرط على ما كان يرد عليه مخالفة قبل الشرط من دون
لزوم تغير موضوع وتبدل ممكن شرعا وان كان كل شرط متغيرا للموضوع فى الجملة فى كل
مقام لكن فرض كون ذلك تغيرا قابلا لتغير الحكم كما اوضحناه

مباحث متعلقة بها كاصل العقد والكلام فيها طويل الذيل ولكن الانسب ان نشير اليها ٢٢١
اجمالا حتى يتنبه بذلك الفطن المتدرب وتفصيل الكلام محال آخر احدها ان الشرط
لابد ان يكون من الامور المقدورة كما اشرنا اليه سابقا لعدم امكان الوفاء بغير المقدور
مع ان الشرط يجب الوفاء به فاشتراط الامر الواقع في الماضي ونحو ذلك غير جائز ثانيها
ان الشرط ليس تعليقا للعقد ولا لدخوله ولا للزومه وانما هو الزام آخر مرتبط با
العقد كما ذكرنا فلا يفرق الحال بين ذكره بلفظ الشرط او باداته مع قصد عدم التعليق
لكن الاصحاب يظهر منهم عدم الجواز بالاداة واعتبار كونه بالشرط ولعل ذلك
لصراحة الارادة في التعليق مع انه غير مقصود ومطابقة الدال للمدلول معتبرة
في العقود والشروط بجميع الكيفية في العقد وثالثها ان الشرط يمكن ان يكون من باب
الالزامات الشرعية كالنذر ونحوه فيصح اشتراط كل ما يمكن الزامه حتى الواجبات بناء
على جواز ان يتعلق النذر بها وتظهر الثمرة في الترك فانه موجب للعقاب وموجب
التزلزل العقد كما ان في النذر موجب للكفارة وكذلك المباحات التي لا نفع للمشترط
فيها كالبيع بشرط ان ينام او يأكل او نحو ذلك مما لا فائدة فيه لمن شرط وكذلك التروك
كالبيع بشرط ان لا يضرب زيدا او لا يعطي الرجل وبالجملة يصح اشتراط كل مقدور
عينا كان او فعلا مباحا او راجحا وجوديا او عدميا فيه نفع للشارط ام لا قابل
للملك ام لا قابل للمعاوضة ام لا ويمكن ان يكون الشرط من باب التمليك كالعقود
ولو شرط من الثمن فيشترط كونه مقدورا معلوما قابلا للتمليك ان كان في عقد تمليك
قابلا للمعاوضة ان كان في عقد معاوضة ومنه يلزم كونه وجوديا فيه نفع للشارط
اذ الاعدام لا تملك ح لا تملك وترك التحصيل غير قابلة للمعاوضة بل البت محمول كذا
وان قلنا انها مقدورة للمكلف باعتبار قدرته على رفع استمراره نظر بعض الاصحاب
من باب الالزام والذي يظهر من كلمة الاصحاب في الابواب كونه كالتمليك ورجح شيخنا
الاجل الشيخ موسى بن الشيخ جعفر الغروي عند قراءتنا عليه في خيار الاشتراط على

على ما في بالي ولكنه ورابعها بعد البناء على انه من باب التمليك يصير الشرط في كل عقد
تابعا له في شرائط الصحة فيكون حكمه حكم العوضين في المعلومية والمقدورية ونحو
ذلك وخامسها ان حكم الشرط كالصلح فيما ذكرنا في ضبط موارد العقود من ان كل شيء يجوز
الصلح عليه واشتراطه او نقول ان الشرط والصلح يلزم لما امكن اثباته واسقاطه بدءا وقهرا
وقد تقدم ذلك فراجع سادسها انه قد ذكرنا ان من جملة الشروط الباطلة المنافي لمقتضى العقد
على نحو ما بيناه وقد ذكر بعضهم ان اشتراط عدم تصرف المشتري ونحو حكمه في العقود المملكة
مناف لمقتضى العقد اذ الملكية قاضية بالتسلط والشرط مانع عنه وكذا اشتراط عدم جملة
من التصرفات كاشتراط ان لا يبيع او لا يهب او لا يعطي زيدا او لا يؤجره ونحو ذلك فان
اشتراط عدم تصرف خاص كالمنع من مطلق التصرفات الخاصة فانه غير مناف بل مؤكد له
للسلطنة فكما ان قوله بعت بشرط ان تتصرف فيه باي نحو شئت مؤكد لما هو مقتضى
العقد والتمليك فكذا لو قال بعتك بشرط ان تعتق او تهب او بشرط ان تؤجره لزيد
ونحو ذلك فانه ايضا مؤكد لسلطنة المشتري ونحوه وان كان مستلزما للمنع عن سائر
التصرفات غير التصرف المشروط فوجه هذا الكلام شيخنا الشيخ موسى عند قراءتنا
عليه وكذا غيره من مشايخنا المعاصرين وفي ذلك اشكال واضح وهو انه لا ريب ان
مقتضى العقد ليس امرا لفظيا حتى يختلف باختلاف التعبيرات بل هو امر معنوي والمراد
به كون الشرط بحيث يلزم منه خلاف ما يقتضيه العقد فكما ان اشتراط عدم البيع مناف
لمقتضى العقد ومانع من التسلط اللازم للملك فكذا اشتراط العتق فانه مانع عن
سائر التصرفات غير العتق فالشرط مناف للتمليك الموجب للتسلط كيف شاء
بل هذا اولى لتفويته كثيرا من التصرفات بعد الاوله مما ينافي مقتضى العقد دون الثاني
خال عن الوجه فاما ان نقول بان نفي التصرف الخاص غير مناف سواء كان بالمطابقة او
بالالتزام وبالجملة لا وجه للفرق بينهما بركن البيع بل يمكن ان يقال ان اشتراط عدم
البيع معناه تعيين سائر التصرفات كما ان اشتراط البيع معناه نفي غيره والذي يمكن

ان يتوقف تصحيح الغرر انه منافات مقتضى العقد مبطل حيث كان نفس الشرط كذلك كاشتراط
عدم البيع فان مقتضى العقد تسلطه على البيع والشرط ينافيه والتابع لايعارض المتبوع
بخلاف ما اذا لم يكن الشرط بنفسه كذلك فان اشتراط البيع مثلا الزام له على المشتري ومدلول
الشرط لو خلي وطبعه مؤكد لسلطنته اذ بدون الشرط البيع جائز ومعه يجب وهذا بنفسه غير
مناف للملك وكونه لازمه ذلك عدم جواز غيره من التصرفات غير قادح لانه بمنزلة ما اذا
اختار المشتري بنفسه البيع فانه مانع عن غيره اذ لايجتمع معه ساير التصرفات الاخر وبعبارة
اخرى الالزام بالبيع واشتراطه لايقتضي المنع عن ساير التصرفات وانما المانع عدم
امكان الاجتماع بتقريب انه لو فرض ان من التصرفات ما يمكن اجتماعه مع البيع لم يكن
ذلك مانعا منه كما لو باعه وشرط ان يوجره فانه غير مانع عن بيعه وعتقه ونحو ذلك
فنفس الشرط ليس مانعا عن التصرفات وانما هو مقتضى الاتيان بتصرف خاص وهو
مؤكد للسلطنة وتعذر ساير التصرفات لعدم امكان اجتماعه مع التصرف المشترط
لا يقتضي كون الشرط مانعا منه فالمتبع في المنافات محل ما هو مفهوم الشرط
لا لوازمه المترتبة عليه في الخارج وبعبارة اخرى المعتبر في المنافات لو التزاما في تحققه
في الخارج والوصول الى حقيقته هذا الغرر يحتاج الى عوض تام عائدة بين المبطلات
للعقود ابتداء واستدامة من جملة المبطلات الغرر وقد تمسك بذلك
الفقهاء في بطلان جملة من العقود فقد تمسك المحقق الثاني في بيع الصفقة من الصبرة
المجهولة المقدار والظاهر ان الصلح والقيمة ليس فيه غرر وتمسك فخر المحققين
في بيع ما يراد طعمه اذا لم يختبره بمجرد وحكى ذلك عن ابن البراج وابو الصلاح وسلار
ايضا والشيخ الثاني استدل به في بيع العبد الشارد والفرس الغائر واعتمد عليه ايضا
الصدوق في بطلان الملامسة والمنابذة ويحكى الحلي وابن ادريس في بيع الحلب
مع ملاحظ الضرع وعن خلاف الشيخ التمسك به في بيع احد العبدين وعن تذكرة العلامة
في باب القدرة على التسليم والعلم بالعوضين وبالجملة يتفرع على هذه القاعدة بطلان

بطلان كثير من العقود كما لايخفى على المتتبع ومما اشتهر بينهم الفقهاء على ما يتفرع
من هذه القاعدة اشتراط العلم بوجود العوضين والوثوق به ولذا اشترطوا في السلم
ان يكون المبيع عام الوجود في رأس الاجل حتى يوثق بوجوده واشترطوا عدم كون
العوض مما اشرف على التلف والهلاك لعدم الاعتماد على وجوده ونظاير ذلك
وكذا اشتراط القدرة على التسليم والتسلم في وجه قوي بمعنى كون لزوم العوضين مما
يمكن عادة حصوله لجانب الطالب سواء كان بتسليم المالك او الحاله اياه او بتسلمه
بنفسه وان ورد على هذا الشرط روايات ايضا كما دل على جواز بيع الابق منفردا لكن الحاجة
اليها بعد تمامية القاعدة وكذا اشتراط العلم بالعوضين نقدا وجنسا ووصفا وقدرا كما ذكر
وبعبارة اخرى العلم بما يختلف به الرغبات وتتفاوت به القيم فان هذه الشروط
الثلثة العامة البلوى الكثيرة الدوران ماخوذة من قاعدة ابطال الغرر وتفرع
ذلك مما لا يخفى على المتتبع ولا حاجة الى تكثير البحث انما الخبر الى مباحث نافعة في هذا
المقام احدها ان كون الغرر مبطلا للعقود قد اخذ من باب البيع وبيانه انه قد قام الاجماع
على ان بيع الغرر فاسد وبلغ هذا الاجماع حد الاستفاضة ونقل عن الشيخ في شرح الارشاد
ان بطلان بيع الغرر ضروري وقد دل على ذلك الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه في عوالي
اللئالي ومجمع الطريحي وحكى روايته ايضا في الانتصار وتذكرة والايضاح والصحاح
الاثير ومختصر الحاجبي وغير ذلك ايضا وبالجملة شهرة الخبر في السنة الفقهاء تغني عن تتبع
سنده وهو قوله ع نهى النبي ص عن بيع الغرر فبطلان بيع الغرر مما لا كلام فيه واما
ساير العقود فالتمسك في بطلانه بالغرر على احد الامرين احدهما ان الغرر في هذه
الرواية يشعر بان ذلك هو العلة في البطلان ولا خصوصية للبيع في ذلك وبعبارة
اخرى يعلم من الرواية ان منع النبي ص عن بيع الغرر انما هو للغرر لا لانه بيع غرر
فاذا كان العلة الغرر فاللازم كون كل ما اشتمل عليه من العقود مثل البيع الا
فيما دل الدليل على جوازه كما في الصلح على المجهول ونحوه وفهم العلة من هذه الرواية
غير بعيد وثانيها استدلال الفقهاء في ساير العقود لا لاغرر بل في بعض العقود

المجازفة ابقى بذلك فى البطلان مع عدم ورود دليل خاص به وليس الا فهم
العلية من هذه الرواية والشهرة فى عدم العلية المستفادة من الرواية او عدم
حجيتهما ضعيفة وثانيهما ما حكى عن العلامة العلامة فى لف انه ذكر الرواية بنقل انه
نهى النبى ص عن الغرر ولم يذكر لفظ البيع فيكون المنع عن الغرر عاما فيعم سائر العقود
وان كان يحتمل السقط او المسامحة فى النقل وكون الرواية واحدة لكن المحتمل الاصل
خلاف ذلك وبهذا المقدار يمكن التمسك به فى سائر العقود مع الجبر بفتوى
الاصحاب كما ذكرناه مضافا الى انه يمكن ان يقال ان المدار فى صحة العقود كما ذكرنا
فى اصالة الصحة ليس الا شمول العمومات لها ويمكن القول بان العمومات والاطلاق
منصرفة الى ما هو المتعارف بين الناس ولا ريب ان الغرر مما لا يقدم عليه العقلاء
وليس من المعاملات المتعارفة فلا تنصرف اليه الادلة فيكون باقيا تحت اصالة
الفساد الاولى ولا يكون له دليل صحة حتى نحتاج فى الاخراج الى تاسيس قاعدة الغرر
بالنص والاجماع مضافا الى ان الظاهر من طريقة الشرع ان بنائه على قطع التشاجر
والتجاذب بين الناس ولا ريب ان الغرر مما يوجب التشاجر وطريقة الحكمة قاضية ب
سد هذا الباب حسما لمادة النزاع ونظائر ذلك كثيرة وسيرة المسلمين فى الاعصار
والامصار على التجنب عما فيه الخطر والغرر كاشفة عن ذلك بل هو دليل برأسه
وحجة بانفراده فالذى يتخلص من ذلك ان الغرر مفسد للمعاملات كلها
ما لم يكن هناك دليل مصحح خاص وهذا النوع خارج عن عمومات الصحة بنحو
التخصص او التخصيص وثانيها انه قد حكى عن الازهرى ان بيع الغرر ما كان
على غير عهدة ولا ثقة وفى ق غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه
واطمعه بالباطل فاغتر هو والاسم الغرر وحكى عن ابن السكيت ان غره يغره بمعنى خدعه
وعن النهاية الاثيرية بيع الغرر ما كان له ظاهر يغر المشترى وباطن مجهول وعن
الصح رجل غر وغرير اى غير مجرب والغرة الغفلة والغار الغافل واغتر بالشىء
اى خدع به والغرر الخطر والمحصل من هذه العبائر ان ما فيه الخطر داخل فى معاملة

فى معاملة الغرر والخطر عبارة عن احتمال الغرر المجتنب عنه عند العقلاء لا الاحتمال الضعيف
الذى لا يبالى به عند الناس وهذا الاحتمال اما ناشئ عن عدم الاعتماد والاطمئنان بوجود
المال ونحوه واما ناشئ عن عدم الوثوق بامكان التسليم والتسلم والقبض والاقباض وان
كان معلوم الوجود واما ناشئ عن عدم الاطلاع بمقابلته للمعاوضة بهذا العوض لجهالة
قدره او جنسه او وصفه ونحو ذلك وبعبارة اخرى الخطر عبارة عن عدم وثوق المتعاقدين
او احدهما بان ما يحصل له هل هو قابل لهذه المعاوضة ام لا والشىء القابل هل يحصل ام لا
ولا مانع من الاجتماع اذ قد يكون الشك فى وجوده ثم فى امكان قبضه ثم فى اهلية
هذا العوض للمبذول فى نظر الباذل بحيث يقدم عليه ومما ذكرنا ظهر ان الغرر لا يتحقق
بعد وجود العوض وامكان قبضه والعلم بمقداره وان كان قليلا الا ما يؤدى الى
السفه بالمعنى السابق اذ الخطر بمعنى الاحتمال ولا احتمال هنا فان الباذل مع علمه
بنقصان المقابل يبذل العوض ولا غرر فى ذلك نعم يجىء الاشكال من جهة ان الغرر يعنى
ما كان احتمال الغرر المجتنب عنه والنهى عن ذلك لانه يحتمل للغرر ولازم ذلك كون
المعاملة التى قطع فيها بالغرر مع علم المتعاقدين ايضا فاسد ومنهى عنه مع انكم لا تقولون به
فاما ان المعاملة الغررية صحيحة لو اقدم عليها المتعاقدان كيف كان او ضبط المجهول اى
نوع فرض او رضى بالاقدام على تسليمه او بالاوثق بوجوده واما ان المعاملة المقطوع
فيها بتفاوت العوضين والغرر مع علم المتعاقدين به فاسد كالغررية مع ان
البناء على بطلان الاول دون الثانى ووجه الدفع ان يقال ان مع العلم بوجود الغرر
والتفاوت اذا اقدم عليه المتعاقدان فقد اقدم على ضرر نفسه واسقط
احترام ماله فيكون الزائد بمنزلة الهبة ولا مانع منه فيشمله عموم ادلة البيع الا ان
يؤدى الى السفه كما قررناه فيبطل واما فى صورة الجهالة او عدم الوثوق بالوجود
او القبض فليس كذلك لانه لم يقدم على فرض عدم الوجود وعدم القبض بل قد اقدم
على انه يقبضه لكنه غير واثق بحصوله وهو بيع الخطر ولو فرض اقدام شخص على ذلك
بان يقول انى ابذل هذا الثمن بازاء هذا المال سواء كان زائدا او ناقصا ممكن

الصبغ لم لا فهو فرد نادر فلا يدور مداره الحكم الشرعي بل المدار في الضوابط الشرعية انما
هو بناء الاغلب ولا ريب ان الناس لو اقدموا على بيع مجهول او ما لا يوثق بقبضه انهم
قاصدون للحصول فحكم الشرع الشريف بان قصد مثل هذا الشيء غير مضي بخلاف ما كان معلوم
الزيادة والنقيصة فانه ليس فيه احتمال الاقدام على الامر بغير بل معلوم ان المال ليس
بازائه ما يقابله ويساويه وبالجملة ففي كون الافراد الغالبة مما يتقدم فيه الاعلى الحصول
وعدم الضرر وبين بالانقلاب فيه الاعلى الغرر فان الناس يسلطون على اموالهم فانه يحمل
على هبته بالزائد المعاوضة بما هو معلوم النقصان الفاحش فالبحث لانه مقدم على بذل
ماله على كل حال بخلاف صورة الغرر فان الاقدام فيها انما هو بامل الحصول وانما عجز عن وثوق
به فتدبر جدا ومن هنا علم ان الغرر متى ما تحقق لزم منه البطلان ولا ينفع في ذلك
اقدام المتعاقدين بعد الحكم الشرعي المحصول لسد الباب وقطع التجاذب والتنازع
الحاصلين من دعوى المشتري الاغماض ودعوى البائع اقدامه على الحصول ويمكن فيه
ذلك فينقطع ونظير ذلك ولا بعد في دعوى تجويز الشرع ذلك وان رضي المتعاقدين
اذ هو غير مادم النظر فان الاسراف محرم وان رضي المالك مضافا الى الفرق بين
الباب وبين مثل الهبة ونحوه واضح مما ذكرنا فلا تشتبه وثانيها ان الشرع في عدالة
الغرر عبارة عن جهل المجهول واما المجهول فمعلوم الحصول مجهول الصفة وبينهما عموم
من وجه نظرا كالمال الاتوثق بحصوله ووجوده بعينه من باب الغرر واما ما علم وجوده
في الجملة بمعنى كونه موجودا انما هي معينا في الواقع غير معين عند المتعاقدين او احدهما
او كليا موصوفا بما لا يرتفع به الغرر بل يبقى تحته افراد متفاوتة في القيمة والرغبة تفاوتا
معتدا به مع عموم وجود افراده فان كلا منهما معلوم الحصول لكنه مجهول الصفة فليس
من باب الغرر بل هي جهالة تندرج في باب بيع المجهول مما جاء بعنوان اخر ويثبت بطلانه
باشتراط العلم المجمع عليه في عقود المعاوضة ويبقى تحت دليل الغرر ما لا يوثق بوجوده [وحصوله]
ولكنه ايضا قد قسمنا احدهما ما لا يوثق وجوده في الخارج كالمبيع الغرر في وصف البيع في السلم
ونحوه مما يؤدي الى عزة الوجود بحيث لا يوثق بوجوده في الخارج وثانيهما ما يعلم

ما يعلم وجوده ووصفه ولكن لا يوثق بامكان قبضه عادة كالطير في الهواء مع اعتبار العود
والسمك في الماء كما مثلوا به في باب القدرة على التسليم فان كان مراد الشرع من قولهم مجهول
حصوله الجهل باصل الوجود فيختص بالقسم الاول دون الثاني لانه معلوم الوجود وكالقسم
الثالث الذي عبر عنه بالمجهول فيكون الغرر منحصرا في احد الاقسام الثلاثة وان كان مراده جهل
الحصول في يد المشتري ونحوه فيعم الامرين لان الجهل بحصوله في البداهة من كونه لسبب
الجهل باصل الوجود او بسبب العلم بالوجود والجهل بامكان القبض فيصير الحاصل عن الغرر
هو المجهول بسبب الاوصاف فقط وعلى كل حال فالظاهر كلامه عدم عموم الغرر للصورتين كليهما
بل بالالفاظ من الغرر والكثير ان الغرر يعم الجميع وكلما فيه جهالة فهو غرر ويحتمل على الظاهر
ولا وجه لدعوى العموم من وجه نعم ما ذكره من الوجه يصير المجهول المعلوم الحصول خارجا
عن الغرر والمعلوم المجهول الحصول خارجا عن المجهول والمجهول المجهول الحصول مورد اجتماع
الامرين وقد سبقنا الى هذا الاعتراض في الجملة بعض المدققين ولكن الاظهر في كلام الشرع ذكر
بعد ذلك ان الغرر قد يكون بما لا دخل له في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون
بما يشابه كاشتراط الجهل واشتراط محمل وهو معفو اجماعا وقد يكون بينهما وهو محل الخلاف
كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة وظاهر كلامه هذا ان هذه الثلاثة من افراد الغرر
مع ان الجزاف فيما اذا الاجارة ومال المضاربة عبارة عن عدم العلم بالمقدار وهو معنى
عن المجهولية وقد ذكر ان الغرر معنى عن الجهل بالحصول لا الجهل بالصفة فكيف عد من افراد
الغرر ما هو من المجهول مبني كلامه مندفع وواضح لو كان المراد ما ذكرنا وبعد التامل
يظهر ان مراد الشرع من عد المجهول خارجا عن الغرر ليس المعنى الذي ذكرناه بل الظاهر
انه يريد اعتبار الحيثيات بمعنى ان الغرر لما كان عبارة عن الغرر الخطر ويكون معنا
عبارة عن الاقدام على شيء لا يعلم منه حصول المقصد اذ الخطر معناه حصول النقص
والغرر وعدم تمامية المطلوب والمجهول معنى مما لا يعلم كما او كيفا او وصفا ولا ريب ان
هذا المعنى مغاير للغرر مبين له ولكن بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب المورد فان
المجهول شيء والغرر شيء اخر مغاير في الباب انه قد يجتمع في الشيء غرر مع جهالة واما ما

٢٣٢

مادة يتحقق فيها الجهالة ولا يتحقق فيها الغرر حتى يثبت به العموم من وجه بحسب المورد
فربما يتبدل لربما او اشترى مثلا شيئا مجهولا بحسب الاحتمالات في المالية بعنوان يبذل في
مقابلته ما لا يمكن النقصان عنه في المالية فانه لا غرر هنا اذ لا يحتمل هنا عدم حصول ما يقابل
العوض اذ كل ما كان فهو يقابل العوض المبذول والجهالة في المقام موجودة وما يحتمل به الترقي
من مال المضاربة من زيادة اجتماع الغرر والجهالة لا مانع منه اذ المدار في الغرر على ما يحتمل
كونه مجهول الحصول او المقدار المقصود بمعنى ان كل مجهول في المعاملة لا يعلم كونه بمقدار هو مقصود
للعاقد فهو باعتبار المقصود مجهول الحصول وان كان معلوم الحصول في الجملة وبعد حمل الكلام
في جهل الحصول على هذا المعنى اتضح اندراج المجهول بخصوصه في نحو المثال المتقدم ولكن الظاهر ان
الغرر عبارة عن احتمال الزيادة والنقصان الذي لا يتسامح به عادة من دون فرق بين ان يحصل
الوثوق بحصول ما يقابل العوض ام لا فان الغرر المجهول في مضمار اذا علم انه يباع ما انه دينار
على اي نحو فرض بعد علمنا ذكرناه من المثال السابق لا غرر في ذلك اذا اشترى بمائة للقطع
بحصول ما يقابل الثمن كيف كان فلا يعد في هذا الجهل بالحصول لكن الظاهر دخوله تحت دليل
الغرر باعتبار عدم الوثوق بحصول ما يحتمل في نظر المشتري ولا دخل لمساواة الثمن في ذلك
اذ لا يكون غرض المشتري حصول ما يوازي الثمن في العادة بل المقصود غالبا الاسترباح ولا
يمانيها الانتفاع من الثمن ففي ما كان مجهولا يحتمل المشتري فيه الزيادة ويطلبها على
مجرى العادة فالاقدام على المجهول مع كون المطلوب ذلك غالبا اقداما على ما لا يوثق بحصوله
بالنظر الى المقصود وهو معنى الخطر والغرر فكل ما هو مجهول داخل تحت دليل الغرر وان حصل
العلم بحصول ما يوازي العوض المبذول والتقدير لا احتياج في ابطال معاملة المجهول
الى دليل اخر من اجماع او نص ورابعها انه حكي عن الشيخ انه اذا بيع صبرة بصبرة مجهولة او ان
ظهر مصادفة الواقع والتماثل فهو صحيح وظاهر كلامه يقتضي ان الغرر عبارة عن الخطر
الواقعي بحيث لو علم النقصان والزيادة بما اقدم عليه بحسب نفس الامر فلو ظهر هو وافق المقصود
وعدم الخطر فلا باس به وهذا لو اريد من كلامه هذا المثال حتى يطرد الحكم في جميع
المقامات اما لو اراد ذلك في خصوص المثال المفروض لدليل دل على ذلك

ذلك فنظره من نص بخصوصه فلا بحث مع فرض وجود الدليل ولو نقف على ما يفيد
جواز ذلك بخصوص واما قاعدة الغرر فالظاهر ان المراد بها كون المعاملة بحسب الطبع عنه
للعامل خطرا ومصادفة الواقع لا دخل لها في ارتفاع الغرر اذ مصادفة الواقع لا دخل لها
في ارتفاع الغرر فلا يعتبر في الحال في البطلان بين ان الحكم هو او الموافق للواقع من تساوي
العوضين وعدمه وملخصها ان الغرر والخطر بعد ما عرفت معناه امر عرفي يختلف بحسب
الموارد ولذلك اكتفى الفقهاء في المعلومية بالمشاهدة مرة وبالكيل والوزن اخرى فان
طرق الاختبار والامتحان تختلف بحسب المقامات والتفاوت انهم يختلفون في الاعم فقد
يكون مما يتسامح في شيء دون شيء وذلك واضح وليس الغرر كالسفر الذي يتعلق به نفع
غرض اخروي لان موضوع السفر يتبدل بتبدل الاغراض والغرر عنوان محقق فلا
ينفع في الصحة انضمام المصلحة خلو راي العاقد في بيع الآبق مثلا لان يعتق على
تسليمه او شرائه مصلحة لنفسه لا ينفع الغرر بذلك بل هو محكوم عليه بالبطلان لعموم
الدليل ومعنى الغرر وكما ينفع الغرر في مسألة المعلومية بما جرت به العادة عادة في
الناس فان وثق في العادة بوجوده وبامكان تسلمه لا غرر فيه والمدار في ذلك مجاري العادة
ولا ضبط له في الشرع الا ذلك ولا يعتبر القطع بالوجود والقطع بامكان القبض كما
ان الشك في ذلك غير كاف لعدم الوثوق فلابد ومن هنا علم ان بيع الغاصب والمكره
ونحو ذلك لا يعد غررا لان الامكان في التسليم عرفا ولا دخل للشك في ذلك ونحوه
الاجارة فلا يعد خطر الترتيب الرضا في المكره وان توهم ذلك بعضهم في المقامين ومحصله
الضابط في القدرة على التسليم والعلم بالوجود وبالمقدار هو العرف ولا مدخل
للشرع في ذلك نعم متى ما تحقق ذلك عرفا فقد انتفى الغرر والخطر فالحكم بالبطلان
لا وجه له ومما يدل عليه انه قد جاء ذكر ان المعاملة على الكلي لا يعد غررا وان المعاملة على
احد الشيئين او الاشياء غرر وبيان ذلك ان الكلي له وجود على نحو وجود الكلي لا
بكلية بمعنى ان الشخص له وجود بوجود الاشخاص والكلي له وجود بوجود الكلي
وان كان كيفية الوجود في كل منهما على نحو مغاير للاخر ووجود كل شيء بحسبه فلا

كونه

يفرق الحال بين المعاملة على الشخص والكلي من حيثية كل منهما موقوفا بوجوده وسلم
عدم وجود الكلي الطبيعي لا دخل له في المقام اذ اعتبار الوجود في المبيع مثلا انما هو لحصول
المقصود منه وعدم ضياع الثمن علو ما ذكره الكلي بهذا المعنى موجود اذ اصل الغرض يعود بوجود
الفرد ووجود الكلي لا ينفصل من المعاملة على الكلي الا بحصوله في ضمن الفرد ولا بتعقل
الى انه حقيقة موجود ام لا وهذا القدر كاف في رفع الغرر وكذا في باب القدرة على
التسليم فان كان الكلي مقدور وعلى تسليمه بهذا المعنى يعني اعطاء الفرد مقدور له وهذا
هو مقصودهم في الاقباض وان قيل بان الكلي الطبيعي غير موجود بعنا احد فلا بد من
المعاملة على الكلي الا تسليم احد افراده مقدور له وهو ممكن وكذا في باب العلم بتعريفه فان
الكلي في عالم كليته اذا وصف باوصاف مميزة الى ان ينتهي الى حد لا يقع الاختلاف في افراد
بما يختلف به الرغبات وتتفاوت القيم عند معلوما وبه يرتفع بذلك الغرر ولا يحتاج في
اثبات المعاملة على الكلي على التمسك باجماع او نص بل هو موجبا على القاعدة واما
الشبهة في ان المعاملة قاضية بالتمليك والملكية صفة لا تقوم الا بمحل موجود
والكلي لا يعقل وجوده بما هو كلي فوجه دفعها ان الملكية ايضا كسائر الاحكام الشرعية
يحتاج الى موضوع في نفس الامر ولا يحتاج الى الوجود الخارجي فان قولنا لحم الغنم
حلال الحكم شرعي يتعلق بالموضوع النفس الامري وان لم يكن الغنم موجود في
الخارج ويحمل في المعنى الى ان هذا الحكم ثابت له في الخارج في نفس الامر على تقدير ثبوته
في نفس الامر بالجملة فلا مانع من تعلق المعاملة بالكلي من حيثية الغرر او من حيثية ا
الملك لو لم يمنع مانع اخر كالكلي الغير الموجود او غير المقدور على تسليمه كصك
موصوف في الصك غير معين كالكلي المجهول او موصوف بما لا يرفع الغرر فان ذلك
كله ليس من جهة الكلي وانما هو امور تعرض في الفرد او الشخص كما تعرض في الكلي
الفرد المردد فان كان في القيمة كعبد من عبدين وشاة من قطيع فلا بحث في تحقق الغرر
فيه لتفاوت الفردين بما لا ينساع به فيتحقق الجهالة والمانع الغرر ولذلك فهو
على عدم جوازه واما في المثليات كصاع من صاعين من الحنطة متساويين مع اتحاد

اتحاد الاوصاف نوعا وصنفا فالظاهر من الاصحاب ايضا عدم جوازه فقال العلامة الثاني في مع
صد لو قال بعتك صاعا من هذه وهو صاعان صح ولو فرقهما وقال بعتك احدهما لم يصح
والفرق ان المبيع في الثانية واحد غير معين بخلاف الاولى كلي غير متشخص متميز
ولو قسم الارباع وباع احدها لم يصح ولو باع قبل القسمة صح وهنا اشكال لان الفرق
ان الغرر قد ذكرنا انه عبارة عن الخطر وهو لا يتحقق الا بعدم الوثوق بالوجود او بالتسليم
او بعدم الوثوق بحصول المقصود منهما الى الفرد المردد من المثليات مع اتحاد الاوصاف
كما في هذا المثال الثاني ليس شيء من ذلك موجودا لانه امر موجود في الخارج مقدور على تسليمه
معلوم الاوصاف فيجب لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا وجه لتقييد ذلك غير ان قلنا انه
ان الفرق بين احد الارباع المفروزة وبين الربع من المجموع المركب غير واضح لا يصح امرهما
قابل للمعاملة منضبط بالاوصاف الواحدة في الصحة الثاني دون الاول ويمكن ان يفرق الامر الذي
بين الامرين ليس كليا ثابتا في نفس الامر كما ان الكلي المتأصل الموجود في ضمن الافراد
حتى يتعلق بها المعاملة بل هو امر اعتباري صرف لا ثبوت له في نفس الامر ولا وجود له في
الخارج فلا يتعلق بها التمليك فان اريد من الكلي في احد الامرين مفهوم احدهما فهو
قابل وان اريد الكلي المتأصل الموجود في ضمنهما كالحنطة الموصوفة بالاوصاف المعرفة
مثلا فذلك يقتضي عدم الانحصار بذينك الفردين بل مقتضاه جواز الاعطاء من
فرد كان فان قلت فلم جاز ذلك في ربع المجموع فان المراد به ايضا كلي من هذه الحنطة
لا يجوز الدفع من غيره بقيد به مع ان كلا بذلك الاصل فكذلك فيما نحن فيه نقول
المراد هو الفرد ويصنف من ذلك الفرد حتى يصير متعينا من هذين الصاعين مع انه في
الفرض غير مراد فان صاعا من صاعين مفروزين لا يمكن الا بدفع ذلك او هذا ولو
لم يكن لخصوصية المفروزين مدخلية وكان المراد صاعا من هذا المجموع جاز اخذ بعض من هذا
وبعض من ذلك بخلاف ربع الجميع الكلي في الفرد المردد وهو غير المفروض والفرق بين الكلي
المتأصل في الوجود والكلي الاعتباري ان الاول يتحقق في الخارج ثابت في نفس

٢٣٦

الامرهان لم يلاحظ بل لاحظ ولم يعتبره معتبرة بخلاف الفرض فانه يدل مدار الاعتبار المعتبرة
فلابد وبالجملة احد الامرين ليس كليا مفروضا حتى يتعلق به التمليك والكلي الناصل
الحاصل في ضمنهما غير مراد كما قررناه فيرجع الحاصل الى مجهولية الفرد وذلك بمعنى
كون المطلوب احد الخصوصيتين ولا ريب ان المعاملة لا تقع على شيء معين تحصيل
تملكه من حين المعاملة الا ان مفهوم احدهما غير قابل للملك لعدم تاصله والكلي الناصل
غير مقصود ومقصود الخصوصية مرددة فلم يحصل للمشتري ملك شيء بهذه المعاملة مع ان
الانشاء لا بد من تاثيره من حين العقد ولا يحتاج في عدم جواز المعاملة على الكلي اد الفرد
المردد الى ما في بعض واجماع بل كلاهما اجماعا على الظاهر وهو الوجه في عدم
الجواز في الفرد المردد في ابواب كان حتى في العقود التي لا باس فيها بالغرر كالصلح
فانه يجوز على المجهول ولا يجوز على الفرد المردد بلا كلام ولو لا ذلك لجاز الجهالة في
الصلح وبالجملة هذا الوجه في عدم جواز المعاملة على الفرد المردد شايعا كان او [illegible]
في جميع الابواب ويرجع ذلك الى فرع من فروع ضبط متعلقات العقود وقد اشرنا الى
ذلك في بحث المتعلقات وان كان يمكن ان يقال ان كون ذلك من باب الغرر لا ينافي عدم
جوازه في الصلح اذ الغرر منهي عنه مطلقا حتى في الصلح والغرر والجهالة التي تؤول الى العلم
بعض المعلوم واقعا المجهول ظاهرا واما الجهالة التي لا تؤول الى العلم كالفرد المردد
الذي لا واقع له معين فهو غير جائز في الصلح ايضا وبعبارة اخرى عدم جوازه في الصلح
لا يدل على ان العلة في بطلانه ليس كونه غررا اذ لعل ذلك للغرر وهذا الغرر
غير جائز في الصلح ايضا وهذا كلام موجه ولكن البحث في نفيا كجهة الغرر في ذلك
وقد مر ان في القيمي الكلام في كونه غررا لاختلاف القيم واما في المثلي فهو ايضا كذلك
لانه بعد ما اثبتنا ان الكلي الناصل غير ملحوظ حتى يتعين بكليته ومفهوم احدهما غير قابل
للتمليك فيرجع الفرض الى الخصوصية وهي وان فرضت متماثلة لا يتفاوت بالمالية
لكن تخير البايع مثلا في دفع اي منها شاء حصل على المشتري لانه لا يدري انه اي

ان اياما منهما حصل لا باس به لان في الطلب منه الكلي بل غرضه الخصوصية ولا يدري ما يحصل
له منهما فهو اقدام على امر غير معين مضافا الى ان مجهولية الخصوصية تؤدي الى الخلاف في
المرغوبية فان الاغراض لا تنضبط ولا ينحصر الغرض في مراعاة المالية فقد يؤدي غرض البايع
الى دفع احدهما ويؤدي غرض المشتري الى اخذ الاخر ولا يرد هذا البحث في الكلي اذ
المشتري بان اقدامه على الكلي بنفسه قطع النظر عن الخصوصية بخلاف المقام وبالجملة الفرق
بين المقام وبين الكلي في المثلي بحيث يوجب صدق الغرر وعدمه هنا دون بيع الكلي خفي
يحتاج الى تامل تام والانصاف ان الغرر صادق والفارق فارق ولعل على الحكم الثاني الغرر
يتعلق الغرض في الفرد ولما بنينا على ما ذكرنا في الوجه الاول فلا يدفع الاشكال واضح
وسابعها ان الاصحاب مع بنائهم على عدم جواز المعاملة على الفرد المردد في ساير العقود
اما للغرر كما في عبارة كثير منهم ولما ذكرناه من الوجه من اعتبار كون المحل قابلا
لتعلق الملك ونحوه كليا كان او جزئيا والمفهوم الاعتباري غير قابل لذلك ذكروا
في بحث الاجارة جواز الاستيجار باجرتين على تقديرين كخياطة الثوب المعين في يوم
الجمعة بدرهم ويعقد في يوم الخميس بدرهمين وخياطة الثوب روميا بدرهمين وفارسيا بدرهم
فان كان ذلك لاجماع على الجواز هنا بالخصوص فلا بحث انه غرابة وان
كان لنص في الباب كما نقلوه فلا بحث ايضا مع ان النص المعتبر غير دال والدال غير معتبر
وكلاهما غير قابلين لتخصيص القاعدة كما اورده الشهيد الثاني رحمه الله وحقق انه لا فرق
بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين فكما حكموا ببطلان ذلك فليحكموا بالبطلان هنا
ايضا وبالجملة ليس هنا دليل يدل على الجواز حتى يخرج به عن القاعدة وهذا البحث
عليهم لو جعلنا معاملة الفرد المردد فاسدا من جهة كونه غررا كما نقلناه عنهم فان الظاهر
انهم ايضا جعلوا الغرر ولا فرق بينه وبين البيع بثمنين الى اجلين وكذا لو جعلنا البطلان
من جهة عدم قابلية الفرد للتمليك فان المقام منه والفرق غير واضح والذي يختلج بالبال
هنا ان يقال ان البيع بثمنين الى اجلين غير جائز من جهة ان البيع الواحد لا يمكن ان يكون
له ثمنان فليس الغرض البيع بكل من الثمنين والالزام على المشتري دفعهما معا مع انه

لبين كل ولبين العوض واحد معينا فلزم منه الغرر ولعدم العلم بما يحصل فان المبيع
وهو الخطر وليس ذلك كالاكاليبع بعشرة دراهم او دينار ولا يجوز منه لبقية الغرر لعدم العلم
الوجه السابق من ان التمليك يحتاج الى محل معين كلي او جزئي وهو هنا مفقود فلم
يؤثر العقد في تمليك شيء اصلا ولا ينضر البطلان ولكن في الاجارة لبين كل فانهما اعمالا
مستقلان يجعل بازائهما الاجرتان وكلاهما مورد الاجارة فنقول ان الغرض الاتيان
بكل من العملين بكل من الاجرتين فتكون اجرتين مستقلتين وليس ههنا فرد مردد حتى
لا يكون قابلا للاجارة اذ المقسم كل منهما الا احدهما ولا يلزم غرر به اذ المعلوم من
تمليك كلتا المنفعتين بكلتا الاجرتين غاية الامر ان الاتيان باحد العملين يبطل الاتيان
على الآخر لفوات المحل لعدم امكان خياطتين لثوب واحد ونحو ذلك ويعارضه
اخرى صد كلمتها ولها ان احدهما بعد اتيان الآخر لفوات المحل لعدم امكان خياطتين
لثوب واحد ونحو ذلك ولبيان ان يقول كل في بيع شيئين بثمنين لانه ان قصد
كل منهما فلا ايعين وتعيهما وحصولهما العدم المجمع منع فلا بد من ارادة احدهما الى
البطلان وبالجملة فوات احدهما في الاجارة ليس من ضد المتعاقدين بل للتعذر الخارجي
بحيث لو فرض الاتيان بكلا العملين لاستحق الاجرتين بمقتضى الاجرتين لكن ذلك
في الخارج غير ممكن لا ان الاجارة تعلقت بواحد لا بعينه وهذا وجه مليح وان لم يتعرض
له من الاصحاب فيما اعلم والله العالم بالحقايق وهنا ابحاث اخر اعرضنا عنها اشتغالا
بالاهم والاتكال على فهم الفقيه المتدرب في الفن   من جملة المبطلات
للمعاملات ابتداء عقدا كان او ايقاعا التعليق ولا ريب في كونه مبطلا وقد اتضح ذلك
مما ذكرناه في بحث اشتراط التنجيز وانما البحث في ان ابطال التعليق بل هو لمانع عقلي
او وضعي او شرعي والمسئلة تحتاج الى رسم مقدمات الاولى ان الانشاء بمعنى الاحداث
والايجاد والمراد به علة تكون واسطة بين الفاعل المختار واثاره سواء كانت من افعاله
القلبية او الخارجية وتوضيحه ان القيام هيئة للشخص مخصوصة فاذا اراد ان يوجد يقتضي
حركة تكون علة لوجود القيام وهي المسمى بالايجاد والانشاء فاذا حصل تحرك يتوانر

انه يوجد ويثبت اثره فاذا حصل القيام يوجد انشاؤه واوجده وما لم يحصل بقي لو يثبت او ان
اوجد بفعل الجارحة العاملة وكذا في الافعال القلبية فان العزم على شيء لا يحصل الا بانبعاث
النفس اليه بعزم وبه يتحقق العزم ويبقى عزم نظر تام الثاني انه في كل لفظ يتكلم به المتكلم
كلاما بعين بد فانه امور احدها اللفظ وثانيها معناه الذي وضع الواضع اللفظ بازائه
وثالثها دلالته التي هي ثالث وهو جلب المعنى من طرف نفس الامر الى ذهن المخاطب ورابعها
نفس الصورة المجلوبة التي هي اثر جلب اللفظ الموضوع عند العالم بالوضع ولا ريب ان
المتكلم بانشاء بحركة لسانه يوجد اللفظ وبتبعه الدلالة والصورة الحاصلة في ذهن المخاطب
يقع المعلول لعلة التامة فانشاء اللفظ والدلالة والمعنى مشترك بين الاخبار والانشاء
وانما الفرق بين اضرب وزيد قائم حيث يقولون ان الاول انشاء والثاني اخبار في الامر
الثاني وهو الذي وضع الواضع هيئة اضرب وتركيب الجملة بازائه وجعل الفرق ان معنى
الاول الطلب القائم بنفس المتكلم ومعنى الثاني النسبة الثبوتية بين زيد والقيام في الخارج
وحيث ان معنى الاول الحادث به سمي انشاء ومعنى الثاني يوجد لا به سمي اخبارا لانه حكاية
عن موجود لا انه ايجاد واحداث وكذلك في صيغ العقود فان معنى كونه انشاء موجودا
وهو النقل والتمليك واذا كان اخبارا كان حاكيا عن وجود نقل سابق او لاحق الثالث ان
الطلب بمقتضى فهم العرف وطريقة العقلاء هو فعل قلبي وظاهره منشأ من الميل الى وجود
المطلوب فمجرد كون الشيء محبوبا عند احد لا يستلزم طلبه لان التمني والترجي و
الاستفهام والنداء والامر والنهي كلها امور زائدة على الحب والعداوة وهي ادعى الى
طلب الفعل او الترك بالتفات قلب بقول او اشارة او غير ذلك ومعنى الامر ليس هو
الطلب لكون الدال هيئة موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الطلب فمعنى الامر الطلب
الحكمي المفهوم الطلب وكذلك النقل والتمليك الذي هو معنى بعت انما هو النقل العرفي
وهو خلع علاقة المتكلم عن المال وجعلها للمشتري وهو معنى معقول قبل الشرع وبعده
ويلزمه الامتناع بحيث يمتنع انفكاكه في الوجود عنه وهو حكم غاية الامر ان الشرع قد يمضي هذا
المعنى من حيث كقولك بعت الفرس بدينار فيقول المشتري قبلت حيث يكون المبيع

لا ينفي مطلقا كما في بيع المجهول وقد يصير بعد زمان كما في الصرف فانه بعد القبض يجب
الانشاء فيه معنى القبض يرجع ايضا الى خصوصيات النقل العرفي لا مفهومه الى اعتبار ان الوجوب
والاستحباب الحاصلين من الامر ليس هو غير الطلب وانما هو صفة للمطلوب من حيث كونه
مطلوبا نظير حصوله انما هو ظرف حصول المطلوب المترتب على الطلب وصحة سلبه عن
وتخلفه في الواجب من دون طلب فثم الطلب من دون وجوب وكونه مدلولا التزاميا
دون الطلب فاذا كان المطلوب في ظرف اليوم فوجوبه فيه وان كان في الغد فوجوبه ايضا
في الغد وكذا المملوكية في العقد صفة للعوضين وظرف وجوده انما هو ظرف وجود
موضوعه فالمنفعة المنفصلة عن العقد مملوكة وظرفها وان حصل السلطنة الان
فالمستاجر مسلط ومالك في ظرف وجوده المنفعة مملوكة ومسلط عليها في ظرفها فبعد
اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول الانشاء بنفسه لا يقبل التعليق لما عرفت انه الايجاد
ومعنى تعلقه بشيء ترتب عدمه عند عدمه فمع ما علق فلا انشاء مطلقا حيث وجد
فلا تعليق اصلا حيث قد تقرر انه علة للمنشاء لا يتخلف وجوده عن وجوده فحيث
لا منشاء فلا انشاء كما هو الواضح عند الوجدان والمعلوم من معناه عرفا ولغة وقد ثبت
ايضا بالاتفاق ان معنى الامر مثلا وصيغ العقود هو الانشاء وقد مر ان تسميته بذلك
باعتبار حصول معناه به وظهر انه لا بد من حصول الطلب عند قولك اضرب والنقل والملكية
عند قولك بعت عرفا والا لزم اما عدم الانشاء او تخلف المعلول عن العلة
التامة والاول خلاف الفرض والثاني ممتنع عقلا بعد فرض كونه علة ومابقي
لا ريب في صحة قولنا اكرم زيدا ان جائك فكيف علق الطلب على المجيء قلت لان الطلب
لا ريب في حصوله عند الخطاب وانما المجيء قيد المطلوب وظرف له وهو الاكرام
فالطلب مطلق والمطلوب مقيد مثل قولك اريد عند مجيئك غدا فالطالب طالب
في الان والمطلوب مفروض غدا لانه ظرفه والمخاطب مطلوب منه الاكرام غدا كما هو
العرف فكيف يلزم عدم الفرق بين اكرم ان جائك واكرم وقت مجيء ابيك قلنا على
حسب المعنى والفرق صوري وكلاهما يراد به الاكرام المقيد لا تقييد الانشاء ولو تم

فهو بمنزلة الخلف كان بمنزلة الخبر عن ارادته ذلك الوقت وضرورة اللسان قاضية بالفرق
بين المفهوم عرفا من لفظ التعليق التكليف لا المكلف به وهو المجيء قلنا ان اردت من
التكليف الطلب فهو مسلم حيث لا يتعلق في العرف انه ليس طالب الاكرام وقت المجيء بل هو انه
طالب له وان اردت الوجوب فهو مسلم ولا نزاع فيه لانه صفة للمطلوب فيفيد بتقييده
كما قررناه من انه في المثال يحصل الطلب وطالب ومطلوب منه حالا المطلوب في زمانه كما
ان في الاجارة المفروضة يحصل التسليط ومسلط بالفعل للمنفعة في ظرف وجودها قبل لو لم
سقوط التكليف عند عدم وجود الشرط مع ان الوجدان قاض بانه عدم ثبوت لا سقوطه
قلنا ان اريد الطلب فهو ساقط وان اريد الوجوب فهو غير ثابت كما قررناه انتفاء فيكون
ان اردت انشاء الطلب الفعلي فهو حيث ما اردت الا الشرط او التعليق فلا ايجاد وح
والامر حقيقة في انشاء التكليف الاشتراط وينصرف الى الفعلي بقرينة الاطلاق والى الانشاء
بقرينة التقييد والقسم الانفكاك عن انشاء الا انحصاره يخلف المعلول عن العلة لكون التكليف
ايضا ينفك عن المعلول لانه ليس انشاء له وعلته بل علة ناقصة فحيث وجد الشرط صار تاما
تاما وحصل الطلب بالفعل نظير الملك في باب الصرف فان العقد هنا انشاء الملكية
معلقة لانه علة تامة لها وفي الفعلية فاذا تحقق القبض تم الملكية فعلية لوجود علته
التامة بالانشاء السابق والشرط اللاحق فكذا في الطلب حرفا بحرف وبالجملة فهنا
انشاءان ومنشاءان معلق وكلاهما على التوزيع وليس تخلف المنشأ الفعلي عن انشاء المعلق تخلف
المعلول عن علته التامة قلنا اولا انه لا وجه لمنع الطلب الفعلي مع ان ذا الفرق حصول لما
قررناه وانما الثابت هو الوجوب لتغير ظرف موضوعه وثانيا ان الطلب المعلق على
المعدوم معدوم قطعا فلا معنى لانشائه اذ ايجاد العدم ممتنع والايجاد من غير وجود
لا يعقل فانه ليس هناك اهلية للطلب كما هو ظ وهو كان ثابتا قبل قولك اضرب
وليس مرادهم من انشاء الطلب ايجاد الماهية جزما وعدم وجود الطلب يؤدي الى
عدم الانشاء وهو خلاف الفرض او الايجاد المعلق وهو كما ذكرنا ليس انشاء كما
قررناه والنظر بمسئلة الصرف فاسد لان المنشاء هنا النقل العرفي وهو متحقق بالعقد
غايته امضاء الشرع بعد القبض فليس هنا منشاء معلق بل المعلق الملك الشرعي وهو
غير المنشأ بل الملك العرفي ايضا منجز ومعلق والفرق بينهما كالطلب التنجيزي

والتعليق فاذا قيل هبك نشترط ان تعطيني الكتاب فهنا لفظ وملكية معلقة وانشاء هذه
العلقة ومملكية فعلية وانشاء هذه العلقة الفعلية فالثلاثة الاول مقارن في الوجود
والا لزم تخلف المعلول عن العلة والاخوان عند حصول اعطا الكتاب بمعنى ان الانشا
السابق كاف في فعليته عند حصول الشرط فيلزم به فعلية الملك لا الانشاء السابق علة تامة
والا لزم التخلف بل هو بمنزلة حصول الشرط فثبت ان ذلك ممكن عقلا وكفى في اثباته
وقوعه في الصرف والسلم اذ الاثر لا يجعل الممتنع ممكنا قلنا لا يحصل الملك العرفي بعد انشاء
التعليق لان الانشاء هو الاحداث كما مر انما هو ايجاد للملكية فلزم وجودها فقط
والا فليس ذلك انشاء الملكية بل هو شيء اخر وهو خلاف الفرض ونفس الانشاء غير
قابل للمشابهة كما قررناه والكلام في حصول الانشاء الفعلي المتاخر بالانشاء المتقدم
وحصول الاهلية به غير الفرض وباب الفرض قد عرفت انه لو حصل اثر الانشاء متاخرا عنه
حتى يلزم جعل الممتنع ممكنا وانما الاثر وهو النقل العرفي حاصل من حين الانشاء لكن
الشرع امضاه من زمان القبض والا لزم ولا دخل له في المقام ومع ذلك كله نقول ان ما بل
التعليق لو كان انما هو على الطلب كما في الطلب منجزا والطلب ان جاء زيد على سبيل الوعد
ومع لول الحكمة انما هو الطلب الخاص الحاصل فكيف يعقل فيه التعليق اذ الموجود
لا يعلق بشيء قط حتى يظرف وجوده وبكل يلزم امتناع التعليق في بعض صيغ العقود
لو سلم ان الملك هنا بمنزلة الطلب في الامر وليس كذلك بل هو التمليك والملك بمنزلة
الاكرام المتاخر فان انشاء التمليك الان وحصول الملك بعد سنة مثلا او عند مجيء زيد
قلنا هذا اشتباه فان انشاء التمليك ايجاد له بالفعل والمالكية التي هي عبارة عن ثبوت
صفة الملك معلوم للتمليك فلو تخلف عنه تخلف المعلول عن علته اذ لا يعقل
التسليط بالفعل من دون حصول التسلط لان الانفعال ممتنع الانفكاك عن الفعل
ومرجع ايجاد فعل التمليك مع عدم الاثر لا يبقى انه تمليك وكذا الحال في جميع الصيغ
كما قررناه في المقدمة الاولى فلا يمكن ان يكون المملوكية ايضا بالفعل ان موضوع صح
في المنفعة المتصلة معدومة وكيف يوجد العرض بدون الموضوع قلنا اولا الامر
ذلك وانما هو نظير الوجوب المحقق في ظرف وجود المامور به فالتسلط لا يحصل
تسلط كل على شيء متاخر تسلط عليه في ظرف وجوده وثانيا يرد هذا قبل النقل فلا

فلا ريب ان الموجر المالك مسلط على المنفعة وكذا البائع للثمار مسلط عليهما وسلط
عليهما في ظرف وجودهما فتم ظهر انا امتناع التعليق في العقود على الشرط المتاخر عقلا
بعد ثبوت كونها انشاءات واما التعليق في متعلق الانشاء كالطرف في ثمرة السنة الاتية
او منفعة فلا باس به على ما قررناه وهو واضح قلنا عقلا وشرعا وعادة والحاصل
ان الانشاء القلبي كالفعل الظاهري فكما يمتنع نقل كتاب من مكان الى مكان اليوم غدا
فكذلك يمتنع نقل ملك المالك الى الغير اليوم غدا وان اريد الاهلية فهو خارج عن البحث وما
التعليق بالشرط المقارن مع عدم العلم بوجوده كقولك بعت الحنطة ان كانت حمراء
او وكلتك في بيعها ان كانت حمراء فهل هذا ايضا ممتنع عقلا فلا بد في بيان جوازه
ما جاز غير ذلك الا الحاجة او هو جائز وليس كالتعليق على الشرط المتاخر فلا بد في
بيان عدم جوازه حيث ثبت من دليل ومنشاء وما يظهر من الاصحاب البطلان في
مثال البيع والصحة في مثال الوكالة بل حكي عن العلامة الاجماع على بطلان الاول وصحة
الثاني فنقول الذي يقتضيه النظر ان التعليق على الشرط المقارن غير ممتنع في ذاته
في الانشاءات وان امتنع في بعض المواضع بالعرض كما ستشير اذ غاية ما يمكن ان يقال ان الا
قد علم ان معنى الايجاد يمتنع تخلف الوجود عنه فاذا قال بعتك يلزم حصول الملك
والتمليك ومتى علق بكونه حمراء مع الجهل بالصفة فيحتمل وجودها حتى يتحقق الملك
ويحتمل العدم فلا يحصل مع الانشاء حاصل جزما والانشاء محتمل قطعا وانه هو الا
تخلف المعلول عن العلة قلت اولا يجب النقض بالوكالة فان انشاء الوكالة علة تامة
لحصولها ومتى جعل كون العبد الموكل في بيعه مثلا في البلد حيث شرط يحتمل تحقق
الانشاء وهو الوكالة لكونه على احد التقديرين وان هذا الا التخلف مع الاجماع
على صحته والحل لو ثبت لا يختص فيه بفرق بين الانشاءات فان بعضها البيع علة تامة
مطلقا لا يتعلق على احد التقديرين كما في قولك نعم الرجل زيد ان ركب الفرس فانه
انشاء للمدح على ذلك التقدير والوكالة من هذا القبيل قلت هذا الحكم صرف اذ البيع
لا يسلط المشتري على المبيع كما ان الوكالة كذلك ان كانت مطلقة فانه الفرق بين الاصلية
والنيابة وهو لا نضح فارقا فاذا جاز التسلط على التصرف بعنوان الوكالة على احد
التقديرين فلم لا يجوز التسلط بعنوان الملك على احد التقديرين وهكذا الكلام

فى نحو الوصل وليس الوكالة فى وكلت الاكالتمليك فى ملكت او كالملك ولئن سلمنا ان
حصل الوكالة جزما الكن على احد الاحتمالين قلنا ان مقول الملكية حاصل على احد التقديرين
قبل مثل النذر والعهد واليمين مثلا اذا علق فيها يرجع الى الاخبار بالباب نعم فان معنى
النذر الوعد فخبره هو اخبار قلنا قد تقرر ان الانشاء ما يجعل معناه به ولا ريب ان
الالتزام فى النذر بقولك لله على كذا الا بالعلم بالشرط لكون المولود انثى فان العلم
لا يؤثر فى الالتزام وانما السبب التام هو الصيغة لكنه على تقدير لا مطلقا وثانيا بالحل
وهو بيان مقدمة هى ان فى البحث السابق وهو التعليق بالمتاخر مسئلتين احدهما
تردد الشرط بين الوقوع والعدم فيتردد المالك بين الوجود والعدم وثانيهما انه على
تقدير وجود الشرط يكون الملك من حين حصول الشرط لا من حال العقد فان موضع
البحث هناك كما فى ايجاد الملكية بعد سنة بالانشاء الحال وليس منشا الاحتمال الوجه الاول
ما انما هو الثانى بشهادة انه لو قطعنا بان الشرط سيقع لا يكون صحيحا ايضا لتاخر المعلول
عن العلة وهو العقد الموضوع لايجاد الملك اتفاقا ولو لم يكن كذلك لحكمنا
بالامتناع بمجرد الرجاء اذ العقل لا يمنع منه كما فى الشرط المقارن المجهول وتوضيحه ان الشرط
يحتمل الى الوصف وبعضه بقوله بعتك هذه الحنطة الحمراء ومن المعلوم ان العقد
للمقصود علة تامة لنقل متعلقه فاذا قيل قال بعتك الفرس لا ينتقل الحمار بداهة ولا
يلزم تخلف معلول عن علة اصلا فاذا كان المقصود من العبارة ذلك فان كان فى
الواقع حمراء فقد وجد العلة عن معلوم ومضى من غير تخلف وان لم يكن كذلك لم يكن
هناك علة بل يكون مثل قولك بعتك مكان الحمار او بعتك الفرس مكان بعتك
البقر فكما ان تخلف ذلك عنه هنا لا يمتنع اذ ليس معلولا له فليس العلة علة بالنسبة
اليه فكذلك بيع الحنطة ان كانت حمراء علة لانتقال الحنطة الحمراء فاذا انتفى الموضوع
انتفى العلة ولا يلزم التخلف واذا وجدت وجدت العلة فغاية الامر انك لا تعلم بان
العلة والمعلول تحققا جزما او بطلا جزما هنا امور ثلاثة تحققهما فى الواقع وهو
ممكن وجهلك بالواقع وهو ممكن ايضا بل واقع ثم امتنع العقل هنا الى شىء قيل الا النقل
معنى نفسانى فاذا لم يعلم انه يقع ام لا يقع فكيف يجعله قلت لا ريب ان النفس ينتقل ا
المقصود جزما وهو الحنطة الموجودة الحمراء فاذا علم خلافه سقط العلية فان النقل

النقل ليس الا التسلط وهو مسلط له على هذه الحنطة الحمراء جزما كما ان التوكيل
تسليط على المال جزما لو كان كذا وليس هو خلافه الا الكشف عن عدم العلية بالنسبة
الى ما هو الموجود لا تخلف المعلول عن علة فلو لا نقول فى البحث السابق كذلك فان
بعتك ان جاء زيد علة للنقل الموجود حالة المجىء الا ان العقد لانه المقصود والمفروض
كما عرفت به وقوع صيغ العقود على المجىء فخاصر الآن ليس من تخلف المعلول بل ا
لعدم العلية قلنا فرق بين المقامين لانه قد ثبت علية الصيغة والانشائية معناه وهو
النقل وقيد المجىء ليس من معناه فقد يوجد به وقد لا يوجد فقد ثبت ان معنا نفس النقل
وهو معلول للصيغة للاتفاق على انها لا ينشأ به فتخلفه عنه تخلف للمعلول بخلاف النحو
فانه محتمل لوجوه والصيغة وضعت لاحداث النقل الفعلى لما قصد نقله للتبعية للمقصد
اجماعا وحيث انتفى المقصود انتفى الانشاء والعلية فتاخر المعلول وهو النقل وان هذا
الامر المجىء ونظيره انك فيه شيخ يريد ضربه بسيف ولا تدرى انه انسان او حجر فاذا
ضربت راسه بالسيف القاطع فقد اتيت بعلة القتل على تقدير كونه انسانا مع انه لو
انكشف انه حجر لم يلزم التخلف لعدم تحقق فرض العلية فانت قائل لو كان انسانا
جزما بمجرد الجهل بالواقع لا يوجب عدم امكان صدور العلة التامة من الفاعل المختار
مع الشك فى انه مورد لها ام لا نظرا الى كونه جازما بالتاثير على احد التقديرين
وان هذا الاكما عن غيره ربما يتوهم ان الانشاء جزم بالنقل فيما تردد بين احتمالين
احدهما قابل للنقل والاخر غير قابل يمتنع الانشاء والجزم وهابه الى من وقوع عن
الوكالة والنذر من جهة انهما ليس على حدها بل الانشاءات لرجوعها الى الوضع وعدم
اخبار ولكن نقول قد بينا انه لا يلزم من القول بالامتناع فى البحث السابق القول به
هنا لان المناط لم يكن مجرد الحصول بل من جهة تاخر المعلول وهو هنا مستقل لانه على
احد التقديرين اثره موجود مقارن وعلى الاخر لا اثر ولا موثر بمعونة انه فرضا ان
انشاء علة لما يعتد نقله لا مطلقا والفرض انتفائه فما الزمنا به الخصم من انه لا بد من
القول به هناك القول به هنا بعيد جدا فبقى الكلام فيما ذكره وجها للامتناع وهو
عدم حصول الجزم مع احتمال فقد المقصود وقد سبق فيه بعض الكلام فنقول نفرض

المسئلة في صيغة البيع الاحتياطي والنكاح الاحتياطي وهكذا مع انه لو نقل احد بانه باع
فاذا جرت الصيغة او لا ثم شك في صحته فلا ريب ان الشك لا يستلزم فساده بل يحتمل
كونه في الواقع صحيحا لو كان للمشتري وكذا في النكاح مع ان الاصل وقوعه صحيحا بعد الفراغ
للقاعدة السابقة في محلها فاذا اريد اجراء الصيغة ثانيا احتياطا فمعناه انه جاز النقل
لو لم ينتقل بالعقد السابق لاستحالة تحصيل الحاصل فاما ان نقول بانه جازم لا جزم
على النقل والانشاء مع انك كابرت الوجدان يرد عليك انه كيف يكون احتياطا الا
نطاح وان قلت بانه اخبار كما في النذر قلنا هذا بيع فاذا كان اخبارا كان الحكم كل
فاي فرق بين الصيغة الاولى والثانية وان قلت انه غير معقول خالفت ضرورة اهل
الفضل العقول ومن قال بعدم جوازه لم يقل من جهة الامتناع العقلي بل من جهة الشرع
واما ان نقول بانه جزم فقد اصبت الحق وبينا المدعى وكذا في الطلاق مع الشك
في بقاء الزوجية مع انه لا كلام في صحته فضلا عن تعليقه فان قلت هذا باب الاستصحاب
قلت لو حصل الظن بالموت ايضا يصح فان قلت لا ينفك الجزم من باب التعبد لا من باب
الوصف قلت الجزم على الانشاء امر نفساني واقعي لا يناط تحققه بالشرع والاستصحاب
وان افاد الظن لا يرفع الاحتمال والنفس مردد محتمل للوجود والعدم فان كان الجزم
غير معقول فالشرع لا يجعله ممكنا فظهر ان الشرط المقارن لا يمنع التعليق اذا امكن
التعليق في المقام ولا منافاة فيه نوعا لما انما البحث في ان قولك بعتك الخلعة ان
كانت حمراء هل هو من جهة دليل تعبدي ومانع شرعي ام لا فنقول الظاهر ان التعليق فيه
ممتنع عقلا وان جاز في الوكالة وبعبارة اخرى نقول التعليق بالشرط المقارن
غير مناف للانشاء كالمتاخر وان كان يمتنع لوجه اخر وبيان الامتناع هنا يتحقق ببيان
امور احدها ان التعليق توقف شيء على شيء وذات الامور الخارجية او نفس
الامرية فلو وجد لا يتعلق بشيء وانما المعلق وجوده لا نفس الماهية ولا يجري في ذلك
فرق بين الاعيان والمنافع والافعال الاختيارية والاضطرارية وبالجملة كل ماهية
يمتنع توقفها نفسها على شيء بل وجودها واذا كان موجودا فلا يقبل التعليق
ح اصلا اذ الموجود لا يحصل وجوده والحاصل لا يعلق ونقيضها الانحطاط الانزا

الاستمرار على شيء اخر غيره بخلاف غيره وثانيها ان الفعل الصادر عن الفاعل ما لم يصدر
غير قابل للتعليق والتنجيز وهذا الاعتبار يتعلق به الاحكام الوضعية والتكليفية
كما يجوز للمولى ان يقول لعبده المملوك بع هذا الشيء يصح ان يقول المملوك بعتك
في اليوم ومتى ما صدر عن الفاعل غير قابل للتعليق مطلقا فالمراد يكون اليوم
قيدا للبيع كوجوده المطلوب في ذلك اليوم فان الماهية نفسها لا تعلق
وثالثها ان اسماء الافعال كالقيام والضرب المعبر عنها بالمصادر لا تطلق الا بعد وجود
الماهية الموضوع لها في الخارج لوجود المقتضي ورفع المانع فلو اتى زيد بشيء
مقتضي لحصول الضرب فجيء عنه بمانع لا يقع ضرب وكذا نظايره فانها اسم للافعال
لا للملكات والاستعدادات سواء كانت حرف قابلية كالضرب قبل وجود المقتضي سيما
او استعدادا قريبا كما لو وجد المقتضي ولم يرتفع المانع فان لزيد اهلية للوجود
من الاول حيث لو ارتفع المانع لحصل فيها انه لو كان بيد شخص نار فجراها بيده وهم
يلقيه الى الحطب لا يقال احرقه فكذا لو القاه ولم يقع عليه وكذا لو وقعت عليه ولكنه
مبلول بالغيث بحيث يمنع من تاثير النار لا يقال هذا احراق وكلا انه احرقه فهم
الطلاق هذه الالفاظ على ارادتها او على مقتضياتها بالكسر فاسد جدا واشتباه مطلقا
ورابعها انه قد يوجد لفظ وضع لمعنى الاستعداد والقابلية لهذين اللفظين او
مخصوصة كاسماء الملكات الخاصة من الصناعات ونحوها ومثله كون العبد مدبرا
اي مستعدا للعتق بعد الوفاة ووجود هذه الملكات انما هو بنحو وجودها الخاص
وهو الاهلية وايجادها انما هو لايجاد الاهلية ولا تطلق الفاظها باسم الاهل عليها
بعد وجودها فان كان ملكة فان الصياغة لا تطلق الا على القوة الراسخة الحاصلة
الواسطة بين حصولها وعدمها لوجود المقتضي مع المانع ولفظ الاهلية يطلق على
الاهلية الحاصلة لا على اهلية الاهلية وخامسها ان ايجاد الافعال ان كان متعديا
يكون بنفسه فان ايجاد الضرب هو لا معنى له معنى الايجاد ثم مفهومها فان القتل ايجاد
شيء به زهوق الروح والذبح ايجاد شيء يوجب فري الاوداج ومجموع الايجاد والمفهوم
هو القتل والذبح وان كانت لا نه لم يكن بلحن وراء مفاهيمها فان القيام ليس الا

الهيئة المخصوصة فليس ما نحن بصدده الايجاد وايجادها حركة توجب حصولها في الخارج
تحقق القيام وقس عليه نظايرها وسادسها ان الانشاء قد ذكر انه الايجاد فلو تعلق
بالافعال اللازمة فقلت انشأت القيام معناه تحركت حركة ترتب عليها هذه الهيئة
ولو لم تترتب هذه الهيئة على تلك الحركة لا انشاء قيام لان الانشاء للمعنى ايضا في
المتعديات التي لا يتحقق مفهومها الا بحصول اثرها المصدوق كما مر ولو تعلق بالا
المتعدية فانشاؤها نفس حصولها في الخارج فانشاء البيع بحصوله وانشاء التمليك
بحصوله والوجه ما مر كل متعلقه بالنسبة الى الامور الثانية فهنا احداث الشيء ثم
الثانية بحيث يحصل به الاهلية وتعلقه بالامر الفعلي احداث الفعل وذلك كما
مر في اللازم والمتعدي اذا عرفت هذا فنقول ينبغي على هذا ملاحظة الصيغ الموضوعة
للانشاء فيمتنع تخلف مدلولها عنها ولا يقبل بنفسه التعليق فلا بد ان يلاحظ ان
المراد من معانيها الامور الانشائية او الفعلية فيحكم على كل بمقتضى ما ذكرنا في المقدمات
وكذا لا بد ان يلاحظ متعلقات المنشئات انها اشياء او منافع او افعال حتى يعلم انها تقبل
التعليق ام لا فنقول ان معنى صيغة البيع وكذا الصلح وكذا الهبة وكذا الاجارة و
نحوها من العقود الناقلة لعين او منفعة هو انشاء النقل فيمتنع انفكاك النقل
عنه بحسب معناه كما ذكرنا فلو قال بعتك او صالحتك او وهبتك الحنطة ان كانت حمراء
او اجرتك هذا العبد سنة ان كانت منفعته خياطة وهو لا يعلم بالامرين فاما ان يعود
هذا التعليق على نفس النقل الذي هو للانشاء فهو صريح في الاستحالة لان النقل
وجد بقولك بعتك لان انشائه بوجوده كما في الضرب فالنقل حصل جزما
سواء عادله الحنطة فنقول قد قررناه ان الماهية بنفسها لا تعلق لها ووجودها
ايضا بعد حصوله كذلك والمفروض ان الحنطة موجودة اما حمراء او غيرها في الواقع
فعلى التقديرين يستحيل تقييد الحنطة الموجودة بوصفها وتعليقها بها والاجماع على
بطلانها من ذلك جهة فان قلت فلم لا يستحيل التعليق بالعين في قولك ائتني بهذا
الماء ان كان باردا اذ هو تقييد للماء لا للامر قلت هنا اشياء ثلثة الطلب الذي
انشائه وهو موجود يمتنع تعليقه والماء وهو كذلك والاتيان المخاطب الذي هو

هو المطلوب والقيد انما هو له وهو بعد لم يوجد وهو قابل للتعليق فحاصل المعنى طلب
بالفعل الاتيان المخاطب المعلق ببرودة هذا الماء وقس عليه كل الطلبات والقا
المشروطة بالشرط المقارن او المتاخر ولهذا شيء تعليق في المنشا ولا في الشيء
الموجود انما هو في محل المخاطب الذي لم يحصل حين الطلب كما في اجرتك ا
المنفعة ان كانت خياطة مثل البيع اذ ليس هنا الا شيئان المنشأ ونقل المنفعة الغير
القابل للتعليق والمنفعة كذلك وليس شيء ثالث قابل له فيمتنع هذا التعليق فان
قلت فما تقول في البيع الاحتياطي والنكاح والطلاق اذ ليس هنا شيء كما قلت
لا ريب ان معنى البيع والطلاق يحصل بذلك عرفا وهو النقل والخلع لانه كيف
نفسه ومعنى عرفي واحتمال الانتقال بالعقد السابق غير مضر في تحققه اذ هو متحقق
مع عدم المتعلق ايضا فما دام لم يتشخص امد وما فوق لم يترتب البيت ابيعك
ايا فوق بعتك وقال الاخر قبلت فعلم بعد ذلك عدم حصول النقل العرفي النقل
ولهذا ابق انه باع الفرس ثم علم ان الفرس غير موجود فانه لا يترتب عليه الاثر
على ذلك النقل بل انه لا يحصل المعنى العرفي اصلا وبالجملة يتعقل هذا المعنى
في المعلق مع فضلا عن المشكوك ثم ولو قصد بقوله طالق قبل الوجود او قبل هي
طالق ان كانت موجودة فلا يمكن كونه للطلاق الذي انشائه المطلق لانه
انشائي يوجد بقوله هي طالق ولا يمكن ان يعلق بشيء نعم هو قبل ترتب
الاثر في الواقع ولا يعترف الحال بين ذكره وعدمه بل ذكره مبطل موهم بخلاف
المدعى فان قلت فما تقول في الوكالة التي قلت نظرا الا ان فيه ايضا ثلثة اشياء
التسليط والتسلط وهما حاصلان غير قابلين للتعليق والتصرف الذي في متعلق
التسلط وهو لم يحصل فيمكن تقييده وتعليقه ويكون المراد وكلتك اي سلطتك
على التصرف في الحنطة ان كانت حمراء فهو قيد للتصرف كالاكرام في اكرم زيدا ان
جاءك ولذا قال الشهيد في اللمعة ولو جعله قيدا للتصرف صح مع اشتراط التنجيز في
الوكالة فان قلت ما تقول في النذر والتدبير والظهار والايلاء والمكاتبة
واللعان فانها تصح بالشرط والتعليق ومنافاة الاثر او تقوم الاحتمال مع ان

ان القول بالصحة في بعضها اجماعي وفي بعضها قول بها معروف كما نص عليه في اللمعتين
قلت قد سبق في مناط المقدمات ان الانشاء يمتنع تخلف المنشأ عنه لكن المنشأ له اقسام
فمنها النذر انشاء التزام باتيان شيء او اعطاء شيء فالمنشأ هو الالتزام فعلى الحصول بالانشاء
غير معلق وانما المعلق هو الامر الثالث وهو الملتزم به وكذلك اليمين فان فيها ثالثا
هو متعلق الانشاء والمنشأ غير موجود قابل للتعليق وكذلك التدبير ليس معناه انشاء
العتق حتى يقال انه كيف يتأخر الى بعد الوفاة بل هو انشاء الاهلية وهو كون العبد
مستحقا للعتق بعدها اذ هو معنى الانشاء المنشأ بصيغة التدبير وهو حاصل من حين
العقد ولا تعليق الا ترى ان العتق بنفسه لا يتعلق اجماعا فانه فك ملك كالوقف في بعض
الوجوه وهو كالعقود الناقلة وليس فيها شيء ثالث قابل للتعليق ولا نفس معناه من
شأنه حتى يوجد بل هو كباب الانفعال لا معنى له الا بعد من تحققه في انشائه كما في العقد
وكذا الايلاء انشاء الحلف والتعليق في متعلقه من فعل او ترك غير موجود قابل للتعليق
وكذا المكاتبة ايجاد الاهلية وهي حاصلة غير معلقة وانما المعلق القابل هو غايتها
بالعقد وكذا اللعان دعاء على المفترى وهي متعلقة على الصدق والكذب لا نفس الطلب
فتلخص من ذلك بيان معرفة ما هو قابل للتعليق وما هو غير قابل ومعرفة ما ينبغي ان يعلق
عليه وما لا ينبغي والاصل ان عدم الجواز في اي مقام كان انما هو لعدم الامكان او لنص خصوص
دليل تعبدي وفي المقام مباحث متعلقة بالكلمات السابقة اعرضنا عنها مخافة الاطناب
والغرض من ذلك كله ابداء ما يتعلق من طرف الكلام في الباب والبينة لا يخفى عليه شيء
بعد التنبيه   من جملة المبطلات للعقود قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم وهذه القاعدة
كثيرة الفروع ولا تنحصر في ابطال بعض العقود بل لها فروع اخر تترتب عليها والبحث هنا
يقع في امور احدها للاشارة الى ما يترتب على هذه القاعدة من الفروع المذكورة في ابواب
الفقه حتى يكون الباحث على بصيرة فمنها عدم ثبوت الولاية للكافر حيث ترجع الولاية
على مسلم والتحكم عليه فلا عبرة باذنه في احكام الاموات لانه لا ولاية له ولا اولوية له في البر وعدم
ثبوت حق له في ذمة المسلم من جانب الله تعالى من زكوة او خمس او كفارة او نحو ذلك من
الحقوق ما لم يصد بسبب الضمان من نفس المكلفين استدانة او وصية او وقف او نحو ذلك

ذلك وهذا سر اشتراط الاسلام في المحتضن وعدم اشتراط صحة نذر الولد في الملكات
ونحوه من العهد واليمين على اذن الولد الكافر في وجه وكذا كلما شرط اذنه في
عبادة كالزوج ونحوه في المباحات مسألة لحرى وعدم لزوم اطاعة الكافر في مقامات
لو كان مسلما لوجب وعدم نفوذ قضاء الكافر وان جمع ساير الشرائط وعدم جواز
توليته للوقف المتعلق بالمسلمين وعدم جواز تملكه بشراء او صلح او هبة او صداق
او نحو ذلك من دفع عوض عين او ضمان وبعبارة اخرى كل سبب اختياري ناقل
للملك الى الكافر فانه غير صحيح كما انه لو ملك بسبب قهري كالارث لو قلنا به
او كان المملوك كافرا عند كافر فاسلم المملوك يباع على ما الكافر قهرا ولا يقر يده عليه وعدم
جواز اعادة المسلم الكافر ورهنه عنده ولا ابداعه له في وجه مبني على ان الاستنابة
في الحفظ سبيل وعدم جواز نحو الكافر على المسلم في وجه وان ضعف وعدم
ولايته على صغير او مجنون او سفيه في النكاح او مال وعدم جواز استيجار المسلم في عمل
وان جاز في ذمته وعدم جواز اجارة العبد المسلم له وعدم جواز وكالته على مسلم
لكافر او مسلم وعدم جواز وكالته في بيع عبد مسلم او رهن او غيره وعدم ثبوت
شفعة له اذا كان المشتري مسلما وان كان البائع كافرا وعدم جواز وصايته على مسلم او
مولى عليه محكوم باسلامه ولو بالاشتراك وعدم جواز نكاحه للمسلمة ابتداء او كذا
استدامة فان باسلامها يبطل النكاح لو لم يسلم الزوج في العدة وعدم الحكم
بالتقاطه اذا كان اللقيط محكوما باسلامه باحد الطرق المذكورة في محلها وفي
عدم استحقاقه الارث مع الوارث المسلم وعدم جواز القصاص من المسلم بالكافر
في هذا الباب اشكال وغير ذلك من المواضع التي لم نذكرها تنبيه عليه المتتبع في
الفن بمعونة ما ذكرنا ومن ذلك ظهر ان قاعدة نفي السبيل من مبطلات العقود في
بعض فروعها وان كان لها فروع اخر وان كان لها فروع اخر وبهذا الاعتبار ادخل
في المبطلات وثانيها بيان ما يمكن مستند لهذه القاعدة والوجه في هذه امور احدها
الاجماع المحصل القطعي الحاصل من تتبع كلمات الاصحاب في المقامات التي ذكرناها
في الباب فانهم لا يتأملون على عدم وجود السبيل الكافر على المسلم ويرسلونه ارسال

المسلمات من دون نكير وهو كاشف عن رضاء الشرع بذلك وحكمه بعد ثبوتها الاجماعات
المنقولة حد الاستفاضة بل التواتر من الاصحاب كما لا يخفى على المتتبع المؤيدة بالشهرة
البالغة حد الضرورة وثالثها الاعتبار العقلي فان شرف الاسلام قاض بان لا يكون مقهورا تحت
الكافر وما لو ابتاع المسلم من نفسه فانه اسقط احترام نفسه بهذا وان لم يكن مجرد ذلك دليلا بلغ
لكنه مؤيد قوي مستند الى فحوى ما ورد في الشرع ورابعها ما دل من الادلة الخاصة في بعض
الموارد ككتاب النكاح فان المتفق عليه عدم تزويج المؤمنة للكافر وغير ذلك مما دل على
اشتراط الحكم الاسلام في الولي على المسلم فان المستفاد منها ان العلة في ذلك كله عدم رضاء
الشرع بتسلط الكافر على المسلم فيتعدى الى ساير المقامات بتنقيح المناط او بالعلة المنصوصة
المستفادة من كلام الشرع وان كان من حيثية تعليق الحكم على الوصف والظن ورد التعليل في بعض روايات
النكاح فينبغي الرجوع اليها وخامسها الخبر المشهور في السنة الفقهاء المتلقى بالقبول بحيث يغني عن
ملاحظة سنده وهو قوله عليه السلام الاسلام يعلو ولا يعلى عليه فانه من الكلمات الجامعة يجري
القاعدة كلا ضرر ولا ضرار ونحوه فلا وجه للبحث في سنده وانما الكلام في الدلالة فان
قلنا ان دلالتها على نفي السبيل مما يكشف عنها فهم الفقهاء لانهم يستدلون به في هذه
المقامات من دون نكير وهو من اعظم القرائن الى معرفة المراد فلا بحث اذ مقتضاه
كون المراد من الخبر عدم تسلط الكافر على المسلم وان بنينا على تتميم الدلالة على نحو لغة
الالفاظ فنقول ان الخبر دل على ان الاسلام يعلو على غيره لان المتعلق محذوف فيفيد العموم
ان يراد مطلق الغير سواء كان كفرا او واسطة بين الكفر والاسلام لو قلنا بالواسطة
ويراد الكفر بخصوصه بقرينة المقابلة فيكون المراد الاسلام يعلو على الكفر والكفر
لا يعلو عليه وقوله ولا يعلى عليه تاكيد لبعض ما استفيد من العبارة الاولى اذ يعلو
وهو ناف لعلو الكفر وناف لمساواته فان علو الاسلام قاض بانحطاط الكفر
والجزء الثاني ناف لعلو غيره عليه على الوجهين وهو احد جزئي العبارة الاولى
ومع ورود التاكيد لاحد الجزئين لا بد ان يدل على ان المراد بالعبارة الاولى ايضا ذلك
حتى يبقى ان الرواية انما افادت بان الاسلام لا يعلو عليه غيره ولم تدل على عدم
المساوات وبالجملة دل الخبر بجزئيه على عدم الكفر علوا وبجزئه الاول على عدم ما

مساوات الكفر معه فلم يبق الا علو الاسلام فنقول ان كان المراد بالعلو علو الشرف
والرتبة لانه سبيل النجاة دون ساير الاديان فلا ريب ان هذا خلاف ظاهر لفظ العلو
فان المتبادر من العلو العلو الحسي او ما يقرب منه من الاستيلاء والتسلط مضافا الى انه
ينبغي على هذا ان يبقى الاسلام عاليا ولا ينبغي ان يقول يعلو مع ان ذلك في الحقيقة
يصير بيانا لما هو واضح الامور عند المسلمين فان من البديهي ان دين الله اشرف
الاديان الباطلة مع منافرته للتاكيد بقوله ولا يعلى عليه وان كان المراد الاخبار عن
ان الاسلام تزيد شوكته وقوته بحيث يعلو على ساير الاديان بكثرة المتدينين والا
عوان فلا ريب ان الاخبار عن هذا المعنى لبيان ما هو وظيفة للشارع من حيث هو كذلك
مع ان نوع علو ساير الاديان ومقهورية المسلمين واحتمال الارادة انه يعلو في اواخر
الازمنة بحيث يضمحل الكفر والاخبار عن هذا المعنى مما لا ريب بعده من الخبر عند الا
نضاف ببيانه مع التاكيد بقوله ولا يعلى عليه فان الظاهر من اثبات العلو للاسلام في المستقبل
وان كان اعم من كونه غالبا دائما في اي زمان من الازمنة المستقبلة كما هو قضية الاطلاق
فالفقرة الاولى مجملة في اثبات العلو من هذه الجهة والمتيقن منه بعض الازمنة لكنه غير ناف
للعلو في الجميع والفقرة الثانية دالة على عدم علو غيره مطلقا فان المتبادر من قولنا لا يعلى
زيد هو عدم علوه بالمرة لا في وقت دون وقت فالوجه فيه ان المصدر في ضمن الفعل نكرة
دخل عليه اداة النفي اقتضى العموم المستلزم لنفي جميع افراده ونفي جميع افراد العلو في
الزمن المستقبل قاض بعدمه في بعض الاوقات ومساواته مع الكفر في بعض احوال وعلوه
دائما لان العبارة الثانية نفت العلو عن غيره وهو اعم من المساوات في المقام المرة
وعلو الاسلام والاولى اثبت العلو للاسلام في الجملة وتزيد في الامرين احتمال البنية
ذكرناهما فلو لم نقل بان العبارة الاولى قرينة على ان المراد من عدم علو غيره دائما
بقرينة المقابلة وعدم الخطية للمساوات في المقامات مرة بالمرة كما هو الواضح عند
من تدبر على فلا اقل من المساوات في بعض وعلو الاسلام في اخر فالخبر دل على الاخبار
عن عدم علو الكفر على الاسلام في وقت من الاوقات ولا نعم الكذب لانا نرى
في زماننا هذا ومن قبله قوة الكفار ومقهورية المسلمين فلا وجه لحمل هذا الخبر على
الاخبار بعد ما ذكرنا من وجه الدلالة كما لا وجه لحمله على علو الشرف بالقرائن التي

ذكرناهما فانحصر الطريق في حمل الخبر على الانشاء المطابق لمنصب الشارع وهو بيان الحكم
فالمراد ان الاسلام حكمه العلو والتسلط على غيره وليس لغيره التسلط عليه ولا ريب في
علو الاسلام عبارة عن علو المسلمين فيكون المراد ان المسلم يتسلط على الكافر والكافر
لا يتسلط عليه في الشرع بمعنى ان الحكم الشرعي ذلك ومن هنا يظهر لمن تدبر ان الفقرة
الثانية ليست تاكيدا صرفا لان الاولى لم يدل على الدوام والثانية دلت على ذلك
ويكون الشيء هذا التعبير ان المسلمين يتسلطون على الكفار في الشرع لكن لا كلية بل
على حسب ما يقرر من قواعد الشرع ولكن الكفار لا يتسلطون على المسلم في شيء من المقامات
اصلا بحكم الشرع وهكذا ينبغي ان يحقق المقام وان خطر في بالك احتمال آخر يندفع به
الاشكال الذي اوردناه على الرواية على المعنى الاخباري فلسنا غافلين عن ذلك
لكن اعرضنا عنها لوضوح مرح المرام وقرب ما ذكرناه الى الفهم من بين تلك الاحتمالات
وسلامتها عن التفكيك والتخريج وانطباقه على المدعى اشد انطباق كما بيناه فقد تبين
وانما الاثم في تخريج معنى الدلالة في اول الامر والفرض عن الظ وقد اوضحنا لك سبيله
واسسنا بنيانه وهنا بحثان احدهما انه يتوقف ان يحتمل ان يكون المراد بالرواية ان الاسلام
يعلو في الحجة والبرهان بمعنى ان اهل الملل لو ارادوا ابطال دين الاسلام بالحجج و
والبراهين يعلو عليهم المسلمون في اقامة الحجج واثبات الاسلام ولا يعلوا عليه غيرهم
في ذلك وهذا مما لا يرد عليه شيء مما سبق فلو لم يكن هذا الاحتمال اظهر فلا
اقل من المساوات واذا جاء المساوي من الاحتمال ابطل الاستدلال و[illegible]
والجواب ان الظ من العلو التسلط والغلبة بالحجة دفع للخصم وليس تسلطا عليه فالحمل
عليه خلاف الظ العلو مع ان علو الاسلام بالحجة انما هو امر واضح ولنحو بعض دون
بعض مع ان اثبات العلو له لا يدل على الدوام وان كان نفي علو غيره دالا على عدم
العلو دائما فلا اشقا من الرواية صريحا علو الاسلام دائما مع ان الحجة قائمة عليهم
دائما فلا تنطبق العبارة على المدعى بخلاف ما لو حملناه على المعنى السابق من نفي
التسلط الشرعي فانه ينطبق على المدعى بلا تحريف وهو عدم تسلط الكافر دائما
وتسلط المسلم في بعض الاوقات على حسب حكم الشرع فتدبر وثانيهما ان ظ الخبر عدم
تسلط الكافر مع انه قد يتسلط بقرض او ضمان او نحو ذلك من المطالبات فلا

فلا بد من الاخراج عن الظ وطرق الاخراج مختلفة متعددة فيجيء الاجمال والجواب ان
التخصيص اولى من سائر المجازات مطلقا سيما مع قلة الخارج وكثرة الداخل فلا باس بنفي تسلط
الكافر الا فيما اخرجه الدليل ومثلنا نقول ان الخبر لا يحتاج الى التخصيص بل لا يشمل هذه
الفروض حتى يحتاج الى ذلك فان المتبادر من قوله الاسلام يعلو ولا يعلى عليه نفيا
الشرع يعني ان الشارع لم يسلط الكافر على المسلم ابتداء واما اذا فعل المسلم فعلا تسلط على نفسه
فلا دخل له بالاسلام وعلوه وانما هو امر خارجي ويجيء لهذا الكلام توضيح في ذيل الآية
وسادسها اي الوجوه الدالة على القاعدة مما اسلفنا من عنوان العبادات مما دل على
وجوب التعظيم الشعائر وحرمة الاهانة من العقل والنقل فان الشرع منع ما حرم على الناس
اهانة الشعائر ومنها المؤمن فكيف يرضى بتسلط الكافر عليه مع انه فرد من الاهانة ما لا يخفى
وهذا كما يدل على عدم مجعولية حكم يوجب تسلط الكافر عليه بنحو اولى واوضح فلا معنى لما
تستلزم ذلك فهو غير صحيح لانه اهانة محرمة وسابعها قوله تع لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا ووجه الدلالة ان الله تبارك وتعالى نفي جعل السبيل له عليه بسبيل العموم وبين انه
لو يجعل له سبيلا عليه فكل ما يكون سبيلا لتسلط الكافر على المسلم من الامور السابقة فهو غير مجعول
فهو كل ما هو غير مجعول له فهو باطل اذ ليس الصحة الا امضاء فيضي به وبحث ان السبيل
عام يعم انواع التسلطات التي ذكرنا في ثنايا العوائد كما لا يخفى وهنا اشكالات احدها ان الآية
بعد ملاحظة ما قبلها وما بعدها يعلم منها انه ليس في مقام بيان الحكم الشرعي بل هو بيان لحكم
آخر وهو الامتنان وبيان شرف الايمان والجواب ان العموم لا يصرف عن ظاهره الا بموهنة
والغرض نفي السبيل من الشرع كيف كان ونفيه الاحكام الشرعية فدلت على ان الحكم الموجب للسبيل
غير مجعول من الشرع وثانيها انه قد ورد في تفسير الآية ان المراد نفي سبيل الحجة فيكون المعنى
ان الله لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيل حجة بل ثبت الدين وبظهر الحق بحيث لا يبقى
للكافر حجة بعد ذلك وهذا لا دخل له بما نحن فيه والجواب اولا ان السبيل المنفي عام شامل
للحجة وغيرها والخبر لا يدل على الاختصاص فنقول بدخوله في العموم غايته ان ذلك هو المورد
وهو لا يخصص مع ان في نفس الكتاب بعد الواحد الف كلام مضافا الى انا نقول ان
الكافر لو تسلط على المسلم ونحو ذلك من طرق كان هذا التخصيص موجبا لخروج الاكثر وهو
مستهجن بحمله قرينة المجاز بان يراد من السبيل الحجة خلاف الظ هذا مع ان الخبر لم يدل

عليه فحمل الخبر على نفي احد افرادها اجود كما هو الغالب في امثال التقاسير مضافا الى انا نقول
ان الكافر لو كان مالكا للمسلم وممنوعا له من طرق السبيل الذي ينفيه القاعدة لكان ذلك نفي
من اعظم سبيل للكافر على المسلم فان حجر المالك والولاية من اعظمها فالخبر الدال على نفي الحجر
دال على ذلك ايضا فلا تذهل وثالثها ان الكافرين والمسلمين المؤمنين في الآية جمعا
محلات باللام مفيدان للعموم لعموم السلب ولا ينافي جعل السبيل للكافرين أو للكافر
على بعض افراد المسلم او لبعض افراد الكافر على كل فرد من المسلم او لبعض منهم على بعض منهم
وهذا لا يثبت المدعى والجواب ان الظاهر من الآية بقرينة المقابلة والتعليق على الوصف
ارادة الجنس المفرد فانه من معاني الجمع المحلى باللام فيكون المعنى لن يجعل الله سبيلا للكافر
على مؤمن وهذا هو الظاهر من الآية مع ان متى ما ثبت عدم السبيل للبعض على كل او الكل على بعض
او البعض على بعض ثبت العموم لعموم ما دل على الاشتراك في التكليف والاحكام اذا
الآية ليست نافية للعموم وان لم تكن مثبتة له لان ما الكافر والمؤمن جعل عنوانا في هذا
الحكم والحكم الثابت على بعض افراد العنوان كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك
من هنا ثبت الاحكام بعد سائر افراده ما لم يرد ما يدل على التخصيص دليل شرعي مقتضاها
قررناه في اول الكتاب من قاعدة الاشتراك او بعموم الباقين بعدم القول بالفصل و
ورابعها انا نرى تسلط الكفار على المسلمين في قتل او نهب وغير ذلك من الطرق والسبيل
فلا بد من ارادة سبيل الحجة والا لزم الكذب على هذا الكلام الممتنع على الواجب تعالى و
والجواب ان ما نفاه الآية هو السبيل المجعول من جانب الله وهذه كلها سبيل الشيطان
والمراد ان الطريق الحق الذي جعل لتسلط الكافر على المسلم غير موجود والطرق
الباطلة لا دخل لها في المقام وخامسها ان المؤمن اخص من المسلم اذ المراد من الايمان
اما الاسلام المستقر الراسخ او الاعتقاد بالولاية ايضا كما يدل على ذلك قوله تعالى قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فلا يدل على عدم السبيل على السبيل
على مطلق المسلم والجواب ان الايمان ليس الا الانقياد والاطاعة وهو حاصل مع
الاسلام وكلاهما بمعنى واحد ومجرد التغاير ان ثانيا هو بالقرينة والحمل على المعنى
العرفي واللغوي لانه والمعنى المصطلح لم يثبت في خطابات القرآن حتى يصرف اليه
مع ان فيما هو من عموم دليل الاسلام شهادة على العموم مضافا الى عدم القول

القول بالفرق وهنا اشكالات وابحاث لا حاجة لنا الى ذكرها فيه هنا احدها
انه لا فرق في هذا الحكم بين افراد الكفار وانواع الكفر ولا فرق بين من انتحل الاسلام
وغيره فان كل محكوم بكفره من الحاكم فيه ذلك لعموم الآية وضعف الشبهة في عدم شمول ال
العموم لمن انتحل الاسلام والظاهر اطلاق الاصحاب وفتاويهم ومعاقد اجماعاتهم وثانيها
ان حكم المنافقين ليس حكم الكفار بالعنوان الحالي وان كان في نكاح المؤمنة للمنافق
لهم كلام لكنهم من جهة النصوص الخاصة لانهم داخلون في اسم المسلم خارجون
عن عموم الكافر في ظاهر اللفظ والباطن لا مدخل له وما دل من الروايات على
كفرهم محمول على كونهم في حكم الكافر في الآخرة دون الدنيا للمنافات اجراء حكم الكافر
عليهم النفقة ولزعم الصريح الحجج والنصوص الدالة على جواز معاشرتهم والاكل
معهم وغير ذلك وبالجملة للمسألة محل اخر واشتراط الايمان في المقامات الكثيرة
ليس من باب عموم نفي السبيل بل هو من باب اخر ولعل من يقول بكفرهم من ا
الاصحاب فيأتي على مذهبهم دخول المنافقين في هذا الحكم ايضا والله العالم
وهنا بحث وهو ان المؤمن والكافر لا يشمل عنوان البالغين فلا ينفي الآية سبيلا
للكافر على صغير المسلم او نحوه والجواب اولا بان دلالة على التعميم يصلها في حكم المسلم
ومن جملته عدم السبيل وثانيا بان عدم دخول الاطفال في صورة الجمع مما
اذا قيل الكافرون والمؤمنون يعم الاطفال عرفا وثالثا نقول ان ثبوت السبيل
على اطفال المسلمين سبيل على نفس المسلمين فان الاولاد هم من المال فكما لا
سبيل له على مال المسلم فكذا على الاولاد وتوابعه من جملة المبطلات لا
للعقود اشتراط الشرط الفاسد فيها فانه مفسد للعقود والشرط الفاسد هو المنافي
لمقتضى العقد او المؤدي الى جهالة العوضين او المخالف للكتاب والسنة او شرط حرم
حلالا او احل حراما وقد بينا هذه الاقسام في بحث الشروط وجه دفع الاشكال
عن معانيها وتحقيق موردها وما عدى ذلك فهو سائغ والغرض هنا بيان ان العقد
متى اشترط فيه شرط فاسد فهل يبطل العقد بفساد الشرط او يفسد الشرط فقط دون
العقد والمحكي عن اكثر الاصحاب بطلان العقد ايضا وذهب بعضهم الى بطلان الشرط خاصة

والحق ما ذهب اليه الاكثر نظرا الى ان القرينة الغالبة في اقتران العقد تابع للقصد
بالتحقيق الذي مضى في محله ولا ريب ان الشرط المأخوذ في ضمن العقد بمنزلة الجزء من
العوضين ويقيد به العوضان ويتعلق القصد بالمقيد وقد مر في بحث الشروط ان المراد بالشرط
الواقع في ضمن العقد ربط المعاملة به لا الالتزام الخارجي لنفسه فمع تحقق الربط وفساد الشرط
فما وقع عليه القصد من المركب لم يقع وما لم يتعلق به القصد فلا وجه لوقوعه وليس العقد
والاصل عدم وقوع المعاملة وان انتفى الشرط بل هو دال على عدمه بعد ثبوته فالتمسك بعموم
اوفوا بالعقود ونحوه لا ينفع في نقله الصحة لان هذا العقد المخصوص كان مقتضيا للاثر مع
القيد ومقتضاه عدمه عند عدم القيد فيمكن دعوى ان عموم اوفوا بالعقود
والمؤمنون عند شروطهم بل يقتضي البطلان لا الصحة باحد الاعتبارات فتدبر ولو
فرض ان العقد بظاهره اقتضى الوقوع بدون الشرط ايضا نقول لا وجه لبقاء الصحة
لعدم القصد على ذلك ولو كان قاصدا للوقوع بدون الشرط ايضا لا يصح لعدم
الدال عليه والقصد الخالي عن الدال مدفوع بانه لا عبرة والالفاظ عند التقييد بالشرط
دال على الربط فتدبر وقد تمسك بهذه القاعدة كثير من الفقهاء في كثير من الابواب كشرط
عدم اشاعة الحصة في المزارعة او في المساقاة او في المضاربة او شرط عدم التزويج
عليها في النكاح او شرط عدم التصرف في المبيع ونظائر ذلك وكلها مبنية على ابطال
الشرط الفاسد للعقد وقد عرفت الوجه في ذلك والشرط الفاسد لا يخرج من احد
الاقسام الاربعة فكل مقام حكم الفقهاء ببطلان شرط في العقود لا بد من ارجاعه
الى احد الامور الاربعة حتى يوجب البطلان في نفس العقد لما ذكرنا وقد مر الكلام
في وجه فساد هذه الاربعة في نفسها مستوفى فراجع وهذه القاعدة قد تخرم في بعض
المقامات لدليل خاص من الشرع كما ورد في النكاح في بعض المقامات ان الشرط يبطل
والعقد لا يبطل وافتى به بعض الاصحاب وبالجملة كلما حكمنا بفساد الشرط لاحد الامور
الاربعة حكمنا بفساد العقد الا بدليل دل على خلافه ويمكن الاستدلال على البطلان ايضا
الحاكم بان بطلان الشرط يوجب جهالة في احد العوضين لانه قسط من العوضين ولازمه
البطلان ومن ثم لا يجري في النكاح لانه ليس معاوضة صرفة فتدبر
من

من جملة ما ينبغي ان يجعل قاعدة كلية مخرجة عن قاعدة اصالة الصحة المنقحة قاضية با
بالبطلان ابتداء كون المعاملة سفهية وقد اشار الى هذه القاعدة الشى والمعرق لا
حرج في زيادة الثمن ونقصانه ما لم يؤد الى السفه وهذه العبارة دالة على ان السفهية
من جملة المبطلات الابتدائية والبحث هنا يقع في مقامات بلغت اثنا موضوع السفهية
ومواردها والوجه الدال على بطلان المعاملة بها الاول في بيان معنى كون المعاملة
سفهية فنقول لا ريب ان السفه في المعاملات او في مطلق العقد ليس عبارة عن كون
المتعاقدين سفيهين او احدهما سفيها بل المراد كون المعاملة من خلافها ان تصدر
من سفيه حيث ان المسألة متفرع على بيان اصل معنى السفه المقابل للرشد بتوقف صحتها
على ما بيناه في الضابط العاشر انتهى ولكن حيث ان السفه عبارة عن نقصان العقل المخرج
له صاحبه عن طريقة العقلاء فيما عليه عادة اغلب الناس حيث كان توضيح هذا
المطلب يحتاج الى بسط فنقول كون المعاملة السفهية عبارة عن نوع لا يصدر عن تمام
الناس ولا يقع عند العقلاء عادة بحيث لو صدر من واحد منهم يعلم ان هذا على
خلاف طريقة العقلاء وربما يستفاد من بعض العبائر ان المعاملة السفهية ما دل على
سفه فاعله فكل في السفهية عبارة عن كون فاعله سفيها ويكون وجه الاحتياط بين
المقام وبين عموم ادلة الرشد اعتبار في الماليات ان المتعاقدين مرة يعلم
سفههما او سفه احدهما قبل المعاملة بطرق الاختبار ثم تصدر عنهما المعاملة فهذه
معاملة سفيه يتوقف على اجازة الولي على الاشهر المنصور ومرة يعلم سفههما من نفس
المعاملة بمعنى ان تصدر هذه المعاملة يعلم كونهما سفيهين وان لم يكونا سفيهين
قبل ذلك فلا يرد عليه ان هذه المعاملة لو كانت معاملة سفيه انكشف سفهه بهذه
المعاملة فلا وجه للتقييد في زيادة الثمن ونقصانه بعدم ادائه الى السفه فان الشى
الرشد من الامور الواضحة المذكورة في الضوابط فينبغي ان يقال الان يكون
المتعاقدان او احدهما سفيها ووجه الدفع ما ذكرناه من الفرق بين كون السفه معلوما
قبل المعاملة او بنفس المعاملة ولكن هذا الكلام مخل النظام لوجوه واضحة اما اولها
ان معاملة السفيه لا تقع باطلة بل يمكن ان يكون صحيحا باذن الولي لانه عبارة

السفيه ليست كالمجنون والطفل ولهذا يجوز ان يكون وكيلا عن الغير بعد هو محجور عليه
من التصرف فيها له فاذا اذن الولي في تصرف خاص كالوكيل عن الغير او الفضولي
مع ان الاجازة ولا مانع من صحته على خلاف المقام فاذا المعاملة السفهية باطلة بالمرة
من اصلها وليس لوجه صحته مطلقا فادراج المقام تحت معاملة السفيه لا وجه له
وثانيهما ان الصغير السفيه والرشد كسائر الصفات المتقابلة من الموضوعات الخارجية
التي تعلم باماراتها المعتادة ولا ريب ان الرجل البصير بالامور النافذ في جميعها
وما عليه لا يعد سفيها قط مع انه يمكن صدور هذه المعاملة عنه اقتراحا بمعنى انه يشتهي
نفسه ان يبيع ما يسوى الفا بعشرة دراهم من دون تعلق غرض به ولا ريب ان صدور
هذه المعاملة بنفسها لا يجعل الرجل سفيها لان السفه نقصان العقل كما ذكرنا وهذا
لا يدل على نقصان العقل نعم لو تكرر منه مثل هذا العمل وعلم انه غير مصلح لماله
بل مضيع له عد سفيها ولكن ذلك غير الفرض فبين معاملة السفه ومعاملة السفيه
عموم من وجه يجتمعان في صورة كون العاقد سفيها مع كون معاملة ايضا مما يصدر عن
العقلاء كبيع ما يسوى بالف بعشرة واحد ويفترق في الاول فيما لو صدر السفيه معاملة
جارية على طريقة لم يملكه اصلاح العقلاء كبيع المال بثمن المثل او ازيد ويفترق
الثاني في صورة كون العاقد رشيدا في العرف والعادة لم يملكه اصلاح المال
وضبطه وصرفه في الوجوه اللائقة لو مع صدور معاملة عنه غير جارية على مقتضى
الرشد بل جارية على عادة السفهاء فان فعل الغير العاقل يجوز صدوره عن العاقل
فضلا عن ناقص العقل وبالجملة المعاملة السفهية المبحوث عنها على هذا النحو مما كان
شانها الصدور عن سفيه لا من تام العقل وثانيهما ان مجرد صدور مثل هذا
العقد لو كان قاضيا بسفاهته فاعله للزم بعد ذلك حجره عن التصرفات المالية
كما هو قاعدة السفهاء مع ان الرجل بمحض صدور ذلك لا يحجر عليه بلا كلام ا
بل المدار في ثبوت السفه انما هو انكشاف عدم رجحان ملكة الاصلاح فيه واني
له الانكشاف بذلك وثالثها ان العمدة في اثبات احكام السفيه من الحجر وغيره انما
هو النصوص الكتابية وغيرها الدالة على عدم ايتان الاموال للسفهاء وعدم

نفاذ معاملاتهم ولا ريب ان هذه الادلة لا تشمل مثل هذا الرجل لمجرد
هذا الفعل حتى تدخل معاملة في معاملة السفيه واحتمال انه في حال التصدي لهذا
العقد صار سفيها وبعده رشيدا لان صدور مثل هذا العقد الخارج عن طريقة
العقلاء في تلك الحالة يكشف عن زوال العقل التام عنه في تلك الحالة في كمال
البعد اما اولا فلان نقصان العقل وتمامه في ان واحد مما هو خارج عن المعتاد في كل منه
الحالات عادة واما ثانيا فلان المفروض عدم تغيره بما يوجب نقصا عقليا
بل هو على حالته الاولى واما ثالثا فلان الغرض اذا تعلق بصدور فعل عن الانسان
غير ملائم لفعل العقلاء فلا يخرج الانسان عن كونه عاقلا الا ترى ان الانسان
يتعمد الاتيان بافعال المجانين بل افعال البهائم ومع ذلك يعد من العقلاء الكمل
بالعقل فكذا فيما نحن فيه ولين تعلق غرض بما يخرج عن السفهية اذ لا ريب ان صدور ب
الفعل من دون ملاحظة غاية ممتنع عن الفاعل المختار بل المخرج عن السفهية
يمكن ملاحظة غاية معتد بها عند العقلاء اما ملاحظة غاية لا يعتني بها احد
فيخرج الفعل عن السفهية فيمكن ملاحظة غاية غير معتد بها وصدور الفعل لاجلها
متعمدا في ذلك وهذا غير قادح في العقل والرشد فتدبر وبالجملة فالمسألة محل تامل
فحاصل المراد من المعاملة السفهية كونه على نحو لا يعتد به العقلاء وينبغي عده
عن السفهاء الثالث ان السفه وان خص في كلام الشرع وغيره في البيع لكنه يجري
بل يعم سائر المعاوضات من اجارة وصلح ونكاح ومساقاة وجعالة ومزارعة وقرض ومبايعة
ومضاربة ونحو ذلك بل يعم غير المعاوضة ايضا كالوكالة ونحوها والوجه
انك قد عرفت ان المدار في كون العقد سفهيا صدوره على نحو لا يعتد به عند
الناس وهذا معقول في سائر العقود بل هذا جار في الشروط ايضا فان الشرط
قد يكون سفهيا وتوضيح ذلك بالامثلة في الجملة ان يقع مثلا لو زاد في عوض
الاجارة وغيرها من المعاوضات ما لا يقدم عليه الا السفيه او نقص كذلك فيكون
كالبيع او جعل احد العوضين مما لا ينتفع به عقلا او شرعا كبيع الخنافس والديدان
والمزارعة على ارض لا ماء لها بالمرة ولو بالغيث في العادة او على ارض لا يتمكن منها

او نادر على ان يدفع شيئا من الحبوب لا يؤكل او جعل عوض الجعالة ما لا نفع فيه
او جعل العوض لما لا نفع فيه كرفع صخرة او ذهاب الى موضع مظلم او نحو ذلك وكا
المضاربة بشرط ان يشتري زايد ويبيع بناقص ونظاير ذلك ونحو الرهن الذي
اشترط الراهن لنفسه الخيانة في تلك الرهن وفسخ العقد ان لم يؤد المال والوكالة
على امر حرفي كاخذ حبة حنطة او حفظها ونحو ذلك وبالجملة قد قدمنا في ضبط
موارد العقود ان المعتبر في اغلب المعاملات عادة اكثر العقلاء وما خرج عن
ذلك فلا يعتد به عندهم ويندرج تحت افعال السفهاء حسب الثاني وهذه تعد
معاملة سفهية في اي عقد من العقود اتفق وفي ابواب شتى كما يندرج في هذا المقام
فروع كثيرة حكم فيه الاصحاب بالفساد ولبين شيئا منها فاسد الا لاجل كونه معاملة سفهية
ومما اشرنا اليه في الامثلة تنبيه على استخراج الفروع المسطورة في كلمة الاصحاب و
وتنقل الى استنباط ما اغفلوه الثالث ان الوجه في بطلان هذه المعاملة ان
عمدة المعاد في اثبات الصحة الواقعية لاصالة الفساد انما هو جريان المعاملات في زمن
الشرع على هذا المنوال وعدم تعرضه في ذلك بالقدح والبطلان فيكون تقريرا
منه كما بيناه ولا ريب ان تقريره لا يكون الا بما هو معتاد اغلب الناس وهكذا يكون
سفهية ولو فرض ان في ذلك الزمان كان يصدر منهم ايضا معاملات غير معقولة
للعقلاء كما هو المتعارف بين الجهال والاراذل في زماننا ايضا فلا نسلم اطلاع
المعصوم عليها في ذلك الوقت ولم يصدر الفعل عادة كافية في التقرير بل
المعتبر صدور الفعل بمرأى منه ومسمع ولا ريب ان امثال هذه الامور لا يؤتى
به في حضور المعصوم ولو فرض الاطلاع عليه منع التمكن في ذلك الوقت
عن الردع ولو سلم ذلك نمنع عدم الردع واطباق الاصحاب على الردع ولو
سلم ذلك فالبطلان مع انه مجمع عليه في هذا المقام كاشف عن صدور الردع
والمنع عن ذلك هذا مضافا الى عموم قوله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض خرج ما دل لذلك لان الباطل في العرف ليس الا ما لا نفع فيه
والاطلاق تنزيله على العرف ولا يراد منه الباطل شرعا للزوم الدور فتم ولان

ولان اثبات البطلان شرعا انما يتحقق بهذه الآية في غير المستثنى فكيف يجعل المراد
البطلان شرعا مع ان البطلان ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه اللفظ ويكشف
عن ذلك تمسك الاصحاب به في ابطال اكثر المعاملات الفاسدة ولو اريد منه
البطلان شرعا فلا وجه للتمسك به مع استثناء تجارة عن تراض فان قلت ان البحث في
صورة المعاوضة فيكون داخلا تحت تجارة عن تراض فهذا يدل على صحته لا فساده قلت
اما اولا ان التجارة يراد بها ما هو وصلة الى تحصيل المال ولا ريب ان المعاملة اذا كانت
سفهية فاما ان يكون طرفاها او احدهما مما لا ينتفع به كالحشرات ونحوها او مما يعلم
لكنه لا فائدة فيه بل هو محض تضييع للمال وعلى التقديرين فهو خارج عن اسم التجارة
ولو سلم شمول لفظ التجارة على مطلق المعاوضة اي نحو كان بحسب الوضع اللغوي
نقول ان لفظ التجارة منصرف على ما هو حسب به يندرج فيه مطلق الافراد بل هو مطلق
ينصرف الى الافراد الشايعة المتعارفة ولا ريب ان السفهية خارجة عن المعتاد الغالب
فلا بد من جعلها تحت المستثنى منه فيبقى تحت عموم الاكل بالباطل كما مر الفساد واما عموم اوفوا بالعقود
والمؤمنون عند شروطهم ونحو ذلك من العمومات كاحل الله البيع والصلح جائز
وغير ذلك من الادلة المطلقة في ابواب الفقه التي يتمسك بها في اثبات الصحة
فغير شامل للمقام نظرا الى انصرافها ايضا الى المتعارف الشايع وما عليه طريقة
الناس وما لا يقصد للعقلاء غير مندرج تحت ذلك مضافا الى ان المعلوم
من طريقة الشرع المنع عما لا يعتد به دنيا ودينا وما نحن فيه من ذلك القبيل
ومما يؤيد المقام بل يكون حجة في الباب دلالة حجر السفيه عن التصرف المالي اذ
ليس الحجر عليه الا من جهة صدور مثل هذه المعاملة عنه غالبا وهو مما لا ريب
فيه بل هو من اقوى الامارات على ان هذه المعاملة غير مرضية عند الشارع
وغير ممضى في نظره فان قلت ان المعاملة السفهية تكون ما يعتبر في احد طرفيها وان
لم تكن فيها نفع بالنسبة الى الجانب الاخر كما علم ذلك من الامثلة فبالنسبة الى
احد الجانبين يدخل تحت ادلة التجارة والعقود ويتم في الجانب الاخر اجماع عدم
امكان التفكيك قلت اولا ان خروجه عن الادلة مما لاجل عدم التعارف

دكون احد الجانبين ينتفع به لا يجعله متعارفا وثانيا انقول انا نمنع البطلان بالنسبة
الى الجانب الغير المنتفع ونثبت البطلان في الجانب الاخر بعدم التفكيك مع ان الدخول
تحت دليل التجارة بمجرد ذلك محل نظر لان التجارة ما يقصد فيه الانتفاع من الجانبين
وما نحن فيه ليس من هذا الباب على كل حال ثانيهما احدهما ان السفه يختلف
باختلاف الامكنة والازمنة والاجناس والاعراض وغير ذلك مثلا شراء
الماء على الشاطي دون مانع عن تناول الماء عقلا وعرفا سفه وفي الفلوات ليس
كذلك واعطاء الاجرة على شيء يستظل به في الشتاء مع البرد الشديد المحوج الى
الشمس سفه واستيجار الدابة للركوب في السفينة كذلك والحاصل ان الخصوصيات
مدخلية في المقام وان كان بعض الوجوه انواع المعاملة مما مثلنا بها سفها على
حال لكن لا ينحصر في ذلك بل المعاملات المتعارفة نوعا قد تكون نوعها سفها في
خصوص زمان او مكان او بالنسبة الى شخص خاص فتدبر وثانيهما ان المعاملة
السفهية نوعا كاعطاء كرور درهم قد تخرج عن السفهية اذا تعلق به غرض صحيح هو من
مقاصد العقلاء ولا بد من كون الغرض بحيث لا يحصل بدونه وليس مطلق الغرض
المعتد به مخرجا في السفينة وكلام الش الثاني في الباب حيث قال وربما يقع التعلق
غرض صحيح منزل على ذلك بل يمكن دعوى ان الغرض معناه ما لا يحصل في نظر
العاقل الا به وما امكن حصوله بدونه او باقل منه لا يعد عرضا لذلك وتوجيه
ما مثل به لقوله كالصبر بدينار مال ونحوه فتبصر من جملة المبطلات
للمعاملة النهي الشرعي بها وقد تمسك بذلك كثير من الاصحاب في كثير من المقامات والمسئلة
محررة في الاصول لكن البحث في الاصول من جهة دلالة النهي على الفساد وعدمها وما
نحن فيه اعم من ذلك والغرض اثبات ان المعاملة المنهي عنها فاسدة سواء
كان ذلك من دلالة النهي على الفساد او من جهة قرينة اخرى او قاعدة معتبرة
كما نقررها في تحرير الادلة والمشهور بين الاصوليين ان النهي لا يدل على الفساد في
المعاملات مذهب المرتضى وجماعة الى ان النهي يدل عليه وظ جمع من فقهائنا
التفصيل بين النهي المتعلق باركان المعاملة وبين غيره فيدل الاول على الفساد

الفساد دون الثاني وهنا مذاهب اخر لا حاجة لنا الى ذكرها وقد نبه على
ذلك التفصيل المح الثاني في حاشية القواعد حيث ذكر جملة من المعاملات
المحرمة في اول المكاسب الى ان قال وهذه المعاملات كلها فاسدة لرجوع
النهي اما الى احد العوضين او احد المتعاقدين وهذا التعليل يشير الى هذا
التفصيل وان كان العبارة اعم وبالجملة الظ من تتبع طريقة الفقهاء حكمهم بالفساد
حيث يتعلق النهي الى احد الاركان كيف كان وقد يتعدوا بحكم الفساد في بعض المقامات
تمسكا بان النهي في المعاملات لا بد ان يدل على الفساد وان النهي قد يتعلق بالمعاملة
لنفسها وقد يتعلق لامر خارج والمسئلة مبسوطة في كتب الاصول لا غرض
لنا في ذكرها والعمدة بيان الوجه في الفساد في المحل المقصود فنقول لفظ النهي
نفسه من دون ملاحظة امر خارج هل لا بد ان يدل على الفساد باي نحو تعلق لا بالمطابقة
ولا بالتضمن ولا بالالتزام لعدم اللزوم ومدلول النهي انما هو التحريم
في المنهي عنه والعقاب عليه على فعله وترتب الاثر لا دخل له في ذلك لجواز
ترتبه على امر منهي عنه كما في صورة النهي لامر خارج كالبيع وقت النداء فانه
حرام موجب للعقاب بالنهي ومع ذلك ذهب الكل الى عدم فساد
البيع بذلك وبالجملة لا ملازمة بين التحريم والفساد فلا دلالة لانتفاء
اللزوم نعم نقول بان النهي مقتضي ما يتعلق به المعاملة فاسدة اذا كان النهي
متعلقا باحد الاركان لوجوه الاول بعد ظهور معظم الاصحاب بل لم
يزل الفقهاء كافة يستدلون في ابواب الفقه بالنهي على الفساد كما ذكره
المرتضى وهو واضح لمن تتبع ولا نقول بانه دل على الفساد شرعا كما ادعاه
المرتضى حتى يستلزم النقل في مدلول النهي بل الظ انه على معناه اللغوي
والعرفي لكن هذا التمسك والاجماع كاشف اما عن وجود قرينة عندهم
على ذلك او وجود دليل دال على كون المنهي عنه فاسدا فيكون النهي
محققا للموضوع ومعين الفساد من نفس القاعدة المقررة وقد حمل الفقهاء
في صورة تعلق النهي الى الاركان متنا المبني على هذا المعنى بان منعوا في صحة

تعلق النهي لامر خارج عنه فعليك بالتتبع الثاني الاجماع الذي نقله المرتضى
وغيره على ذلك كما هو مذكور في علم الاصول وجعله حجة على الدلالة شرعا مع
اعتقاده مضمون كثير من الاصحاب منعقدا عليه ومتاخرا عنه الثالث الاستقراء
فانا قد وجدنا اكثر من المعاملات المنهي عنها لكونها فاسدة بحيث علم فساده اجماع
او نص او نحو بحيث لم يبق لنا بحث في فساده فاذا اصابنا الغالب في ذلك يحمل
المشكوك فيه على الغالب عند الشك وان لم يدل فيه نص على فساده الرابع ما ورد في الرواية
في نكاح العبد بغير اذن سيده انه يصح لانه ما عصى الله بل عصى سيده وهذا التعليل
يدل على ان العقد لو كان فيه معصية لله لكان فاسدا لا يقال ان معصية السيد ايضا
معصية الله تع فينبغي على هذا ايضا ان يكون فاسدا الا انا نقول الظاهر من الرواية ان
معصية الله تع ابتداء مبطل يعني انه لو كان العقد محرما باصل الشرع لوقع فاسدا
بخلاف ما لو كان التحريم لامر خارج فانه غير مبطل وهذا يدل على التفصيل الذي
اشرنا اليه من ان التحريم ان كان ناشيا عن اصل المعاملة بمعنى كون سببه احد اركان
العقد لزم كونه فاسدا وان كان من امر خارج فلا ونكاح العبد بغير اذن سيده ليس
تحريمه من جهة نفس العقد ولا من اجزائه واركانه وانما هو لحق الغير المولى فان
قلت ان هذه الرواية تدل على كون العقد المنذور تركه ايضا باطلا كما
لو حلف ان لا يبيع او نذر وغير ذلك لان العقد ح معصية الله ايضا قلت
ليس كذلك بل الظاهر من الرواية كون نفس العقد معصية لله لو خلي ونفسه من دون
انضمام امر خارج اليه وليس النذر والعهد بالنسبة الى العقد الا كالمولى في
العبد وان كان المنع في النذر عن الله تع لكن بواسطة الزام العبد نفسه
كما ان منع الشارع عن عقد العبد بواسطة منع سيده وبالجملة فالحق ان كون العقد
بنفسه معصية الله يوجب بطلانه والمناقشة في سند الرواية او في حجيتها في المقام
خال عن الوجه لان سنده معتبر وحجيته في المقام لا ريب فيه اذ ليس الغرض الا تاسيس
قاعدة شرعية في ان المعاملة المنهي عنها فاسدة وليست المسئلة اصولية لانا لا نتكلم
في دلالة النهي على الفساد بل نجعله امارة محققة للموضوع فتدبر ولا يعارض ظهور

ظهور النواهي في الاحكام عن البطلان والعدم لعدم الثاني نعم لو ادعينا دلالة
الرواية على ان النهي يقتضي بالفساد للزم هذا المحذور ولو سلم المنافات والمعارضة
فنقول وجود الخبر على مدلول النواهي ورجحانه عليها واضح لا يخفى الا كما لو قال المولى
لعبد كلما انهيتك عنه لو فعلته كان فاسدا بلا ثمرة بعد صدوره وفوائد كثيرة عند قد
من نظر هذا الكلام في تاسيس اصالة الفساد في الاوامر فراجع وفي الخبر ابحاث كثيرة
موكولة الى ما حرر في الاصول وهذا المقدار كاف فيما نحن بصدده بعد وضوح
المرام الخامس ان النهي وان لم يدل على الفساد بالوضع ولكن تعلق المنع باحد
الاركان يقتضي كون المراد به الفساد فيكون بمنزلة القرينة نظرا الى ان الامر والنهي
المتعلق بشيء ينساق منه الى الذهن جهة المقصودة بالذات ولا ريب ان المقصد
الذاتي في المعاملات ترتب الاثار عليها واما الاباحة والتحريم فيهما من التكاليف
التي لا ربط لها بالمعاملات من حيث انها هي كذلك فاذا تعلق النهي بها يدل على عدم
وجود ما هو المقصود من المعاملة فيه وهو ترتب الاثر لا عدم الثواب او وجود العقاب
وبالجملة تعلق النهي الشرعي على شيء يدل على ان الاثار المطلوبة منه من حيث هو كذلك
غير مترتبة عليه وهو الفساد ولا فرق في ذلك بين العبادة والمعاملة ومما يقال انه على
هذا لا يختص بصورة التعلق بالاركان بل يعم المنهي عنه كيف كان مدفوع بوجود
الفرق اذ لو كان التعلق باحد الاركان فيكون المعاملة منهيا عنها واما لو كان لغير
ذلك كان المنهي عنه امرا خارجيا وان وجد في ضمن المعاملة فلا يصير الجهة
المذكورة ايته فيه بل يلاحظ فيه حيثية اخرى فلا تدبر السادس ان مقتضى
الشرع انما هو الارشاد الى ما هو المصلحة والمفسدة كاوامر الطبيب ونواهيها
بل الخطابات في جهات شتى ومناط النهي كون الشيء ذا مفسدة مطلقا ومنها عدم
ترتب الاثار واذا امكن ان يبقي يكفي في ذلك وجود المفسدة الكاشفة الموجبة
للعقاب وان لم يكن المفسدة هو عدم ترتب الاثر لكن يمكن القول بان الشيء
الذي فيه مفسدة ذاتية توجب العقاب لا يجوز على الشارع امضاؤه على اثاره ولو امكن
لان الرخصة لا تناط بالمعاصي وفيه نظر لما انه نوع تابيد ولعل الحاذق يتفطن

من قال ان المنهي عنه لو كان صحيحا لزم من صحته حكم يدل عليها الصحة ومن حرمته حكم يدل
عليها النهي وهما المتنافيان اما احدهما يزيد على الآخر فيلزم ارتفاعهما على الاول
او الصحة اذ بعد التنافي فيبقى على اصالة الاباحة كباب المعاملات وعلى الثاني يلزم
انتفاع الناقض بعمومه والمقتضي ان الصحة ترتب الاثر كاشف عن مصلحة فيه والتحريم
كاشف عن مفسدته فاما ان يتكافاه فيلزم الصحة واما ان يختلفا فاللازم عدم الصحة لو
رجحت للمفسدة وعدم التحريم لو رجحت المثلة للمصلحة وهذا كلام جيد جدا وان يعم
كثيرا من الاصوليين ومما يرد ان هذا لا يدل على الفساد اذ غايته هو ان الامر يرجع الى
الصحة او التحريم ولعل التحريم مرتفع حينئذ اذ لو فرضنا ارتفاع التحريم خرج عن محل
البحث اذ الفرض كونها معاملة منهيا عنها ومتى ثبت التحريم ثبت البطلان لعدم امكان
الاجتماع وهنا كلام في النقض والحل موكول الى ما هو في الاصول في بحث النهي
في العبادات واجتماع الامر والنهي السابع ما ورد في الروايات عن الائمة عليهم السلام من بيان
بطلان بعض المعاملات من التمسك في النهي كما في حرمة الربا وفي النجش الغرر ونظائر
ذلك مما لا يخفى على المتتبع فان ظاهر هذه الاخبار ان المنهي عنه فاسد وذلك النهي
والثامن ما ذكره بعضهم من ان النهي متى ما دل على التحريم خصص ما دل على صحة العقود
من قبيل احل الله البيع والصلح جائز واوفوا بالعقود والنكاح سنتي ونحو ذلك
المتعارض بينهما بالعموم والخصوص المطلقين فيخرج المنهي عنه عن عموم ادلة الجواز
والاباحة والصحة وان كانت من الاحكام الوضعية لكنها تابعة في هذه الادلة للحكم
التكليفي بمعنى ان الصحة قد استفيدت من ادلة الاباحة ولزوم الوفاء فحيث ما زال
الحل بالنهي فلا وجه لبقاء الصحة وذلك نظير تبعية المفهوم للمنطوق اذ لو جاء
ما يعارض المنطوق واسقطه عن الاعتبار فلا يلتفت بعد ذلك الى المفهوم بل يحكم
المنهي عنه بخروجه عن ادلة الصحة يرجع الى اصالة الفساد الاولية ولذلك نقول
ان المنهي عنه فاسد لا لان النهي يدل على الفساد ومما يرد ان هذا الكلام يتجه فيما
لو كان دليل الصحة منحصرا في العمومات التكليفية واما العمومات الوضعية كقوله السلام
بالخيار ما لم يفترقا ونحو ذلك فلا يخصص بالنهي بل يكفي ذلك في اثبات الصحة مع عدم

المنافات بينها وبين التحريم مدفوع بان الادلة الوضعية مع عدم وجودها
في كثير من الابواب وتخصيصها عن المدعى لو كانت انما هي مسوقة لبيان سببها اخر ولا
دلالة فيها على اثبات الصحة حتى يتمسك بها في مقابل النهي بالجملة المعاملة المنهي عنها
لو كانت فاسدة باتم الوجوه وعليه طريقة الاصحاب في كل باب   من جملة ا
المبطلات اسند منه الاقالة وهو عبارة عن فسخ المتعاقدين للعقد بتراضيهما على
ذلك والبحث فيه يقع من جهات احدها في انها فسخ او بيع او عقد جديد مطلقا او
مع التفصيل بين لفظ اقلت وغيره والمعتمد انه فسخ مطلقا ثانيها انه في حق المتعاقدين
والشفيع فسخ او في حق الاول دون الثاني او بالعكس والحق انه فسخ مطلقا ثالثها
انه اذا تحقق الاقالة فهل العوضان مضمونان بالمثل مطلقا او بالمثل في المثلي وبالقيمة
في القيمي في صورة التلف واما مع الوجود فلا باس رابعها في حكم الزيادة
الحاصلة في العينين بطريق النماء منفصلا او متصلا او بطريق احداث المتعاقدين
في حكم النقصان الطاري عليهما بفعل الله تعالى او المتعاقدين او الاجنبي ومرهونة ا
هو الحكم المشترك بينه وبين سائر الفواسخ وخامسها ان الاقالة يعتبر فيها الايجاب
والقبول او يعتبر فيها اللفظ من الجانبين كيف كان او يكفي فسخ الواحد مع رضا الاخر
الاخر والتقابض قبل وسادسها ان الاقالة هل تجري في جميع العقود عليه كل
لزوم ام لا وسابعها ان الاقالة هل هي جارية في العقود كافة سوى مثل النكاح
الذي قام عليه الاجماع او مختص بالبيع وثامنها ان الاقالة على تقدير التعميم او التخصيص هل
هي على القاعدة او بنحو التشريع والاصح منافية لادلة العقود وتفصيل الكلام في
كثير من ذلك موكول الى كتب الفروع وان احاله الاصحاب في تفصيل الباب
ومخلص المطالب ان كونه فسخا مطلقا انما هو من جهة صدق الفسخ وعدم صدق شيء
من العقود عليه وكون قصد المتعاقدين من ذلك رفع اثر المقتضي الاول
لا احداث مقتضى جديد ولا فرق في هذا المعنى بين الالفاظ ولا الاشخاص واما
ضمان فهو على القواعد الاولية فيجعلها ثابتا بالنسبة في الاحكام ومثله احكام
الزيادة والنقصان فانها على القواعد العامة لا دخل لها بباب الاقالة وانما اللائق

بالبحث لنا بالنسبة الى موضوع الكتاب الكلام فى الجهات الباقية فهنا ابحاث الاول
فى بيان مقتضى القاعدة فنقول لا ريب ان الاصل الاولى بعد ثبوت العقد وترتب
الاثر بقاؤه على هذه الحالة ولزوم الوفاء به ولا يرتفع هذا الحكم الا بمزيل شرعى
قام عليه الدليل وليس مجرد تراضى المتعاقدين على الفسخ وتقايلهما مزيلا شرعا كما انه
لا يكون مزيلا فى النكاح فلابد فى اثبات البطلان بالاقالة ورجوع كل عوض
الى مالكه من دليل معتبر فهو على خلاف القاعدة وما يقال ان العقد انما هو للمتعاقدين
ولا دخل لاحد فى ذلك والحق بحضرهما وكل احد مسلط على حقه فاذا اجاز
كل منهما عن حقه فلا يعارضهما احد فى ذلك مدفوع بان كون كل الحق لهما
لا يقتضى تسلطهما على رفع السبب الشرعى الا بعد جعل الشارع وانما كما فى النكاح فانه
لا ريب ان الحق للزوجين لا يعارضهما فيه معارض ومع ذلك لو تقايلا وتخاليا
لا ينفعهما فى ابطال اثر النكاح فلابد من اثبات كون الفسخ والتراضى مزيلا لهذا
الاثر وهو على خلاف القاعدة ويمكن ان يقال ان العمدة فى ادلة لزوم العقد وعدم
انفساخه بالفسخ انما هو عموم اوفوا بالعقود فانه دال على اللزوم الذى لا ينفسخ
بفسخهما او احدهما ولا ريب ان الظاهر من هذه الاية بعد كون الارتباط ماخوذا فى
مفهوم العقد كون لزوم الوفاء احد الجانبين مرتبطا بالاخر كما ذكرنا فى باب التعاطى
مع الامتناع فاذا جاء الارتباط نقول اذا بنينا على عدم الوفاء فلا يجب على احد
منهما الوفاء لان الوجوب على البايع فرع وفاء المشترى وبالعكس فاذا بنى البايع
على الفسخ لا يجب الوفاء على المشترى واذا بنى المشترى على الفسخ لا يجب الوفاء على
البايع فاذا تراضيا على الفسخ لا يجب الوفاء على احد منهما فلا وجه لبقاء اللزوم
فقضية الاقالة فاسخة فى العقود كلها الا ما اخرجه الدليل او نقول ان من عموم اوفوا
بالعقود ان لزوم الوفاء على احدهما انما هو لحق الاخر وبعبارة اخرى ان هذا
الامر لمصلحة الغرض صيانة حق المتعاقدين فانهما مع تراضيهما على العقد
لكل منهما جهة مقصودة منه يريد حصوله ولا وجه لتضييع ذلك ولذلك امر الشارع
بالعمل بمقتضاه حتى لا يضيع حق احد منهما ولكنه بعد تراضيهما على التقايل والتفاسخ

والتفاسخ فقد رفع اليد كل منهما عن حقه والناس مسلطون على حقوقهم فلا وجه لبقاء
اللزوم وبعبارة اخرى المتبادر من ادلة اللزوم كونه لاجل مصلحة المتعاقدين لا
للتعبد المحض فبعد تراضيهما لا مانع من الفسخ الثانى فى جريانها فى سائر العقود او اختصاصها
بالبيع واستثناء البحث ان الاقالة على خلاف القاعدة وقد دل عليه النص و
الاجماع فى البيع فيبقى سائر العقود على القواعد والجزم فى هذا الباب
قول الصادق ايما عبد مسلم اقال مسلما فى البيع اقاله الله عثرته يوم القيامة وهذا الخبر
مختص بالمسلم وبالبيع ولكن المحقق بانه فى مطلق العقود الا ما اخرجه الدليل اما بنا
على كونه على القاعدة كما ذكرناه فلا بحث فى التعميم وهذا الخبر ايضا يكون مؤكدا
فى بعض الموارد واما لو قلنا بانه على خلاف القاعدة كما حررناه فنقول ايضا بالتعميم
نظرا الى ان الرواية دلت على ان الاقالة انما هو فى يد المتعاقدين ومن اختيارهما
فى يده وبعبارة اخرى الخبر مشعر بل دال على ان اللزوم ليس الا لحق الاخر ولو
كان هذا شيئا مجعولا من الشرع فهو مخصوص لما ناسب هذا التعبير وبعبارة ثالثة
جعل الصادق العلة فى ترتب الثواب الاخروى رفع اليد عن الحق الاقالة وهو
يعم الابواب كلها وذكر البيع بالخصوص لا يدل على التخصيص بل ذكره اما باعتبار
كون الغالب ذلك او لان لفظ الاقالة مطلق فى البيع دون غيره ولعل الامر كذلك
لان العقد المبنى على المغابنة والمداقة وعليه المدار فى العاشر والكاسب غالبا
ويتضح ما ذكرناه تعليل معظم الاصحاب كالمحقق الثانى والشهيدين فى باب
التقايل فى العقد بانه معاوضة محضة فيجرى فيه الاقالة وظاهرهم انه متى لم
يكن فيه جهة تعبدية كالنكاح الذى دل عليه الدليل فلا مانع من الاقالة وهو
يشد الى ان المناط منقح بين البيع وغيره من المعاوضات فى مثل الشفعة ايضا
وان كان فى جريانه فى مثل الضمان نظر فان ذمة الضامن من حين ما اشتغل يحكم
الحكم بانتقال الحق من ذمته الى ذمة المضمون عنه الا بضمان جديد وكون الاقالة
فيه ايضا موجبا لذلك محل نظر ذلك فى باب المعاوضات العينية او غيرها الجعالة
متفرع ويمكن التمسك بتحقق الاجماع ايضا على ذلك فان الاصحاب فى كل عقد لازم

سوى ما ذكر وانه يبطل بالتقابل ولو تبين وافى ذلك الى دليل خاص او عام
وظاهرهم ان القاعدة الاولوية او المؤسسة من دلالة الرواية قاضية بجواز
التقابل وبطلان العقد بهما لو تبين فيحقق بعيد فقد مر سيرة المسلمين قديما
وحديثا على الاقالة والفسخ مع التراضي في سائر العقود كما تقرر عن ذلك الثالث في
ان الاقالة كما تجري في تمام العقد تجري في البعض ايضا فيصير البطلان بالنسبة الى
ما وقع فيه التقابل فيصير المسئلة نظير البطلان في بعض العقد من اول الامر كما
في بيع ما يملك وما لا يملك نحو الشاة والخنزير والخل والخمر فكما ان العقد المشترط لبعض
المبيع يكون مبطلا للعقد بالنسبة اليه ابتداء فكذا يظهر بان المانع قد يكون مبطلا بالنسبة
الى البعض دون الباقي والوجه في ذلك ان العقد كما قررناه سابقا ينحل الى عقود
فكل جزء من اجزاء العقد عقد برأسه والمراد باجزاء العقد ابعاضه المتعلق
القابل لتعلق ذلك العقد عليه كما بيناه في محله ومع الانحلال يجيء باب الاقالة
ولبس غرضنا من ذلك ان ابعاض المبيع بيع حتى يشمله قوله من اقال مسلما
في بيع بل الغرض انه كما تسري من المبيع الى سائر المعاوضات تسري من الكل
الى الابعاض اذ العلة ثبت الاناطة المتعاقدين على الفسخ ومتى ما كان ا
العقد قابلا للتفكيك ومحل البعض وبطلان الباقي فالمقتضي لجواز الاقالة
موجود والمانع مفقود والقول بان بطلان البعض دون الباقي مخصوص
كون البعض مما لا يملك ونظايره ومجريانه في الاقالة رجم والدليل دل على الجواز
في البيع والظاهر من المجموع كلام قدري اذ بعد اجازة العقد بقاء البعض دون
الاخر وثبت التسلط على الفسخ للمتعاقدين فاي محذور في ذلك ولا خصوصية
لمسئلة الشاة والخنزير في ذلك بل الظاهر ان لو كان العقد قابلا للتبعيض كما صححناه
في مسئلة الانحلال الى العقود بل لنا ان نقول ان الاقالة في الابعاض يصدق
عليها انها اقالة في بيع لان كلمة في الظرفية الحكمية هنا والاقالة في البعض اقالة
في الكل ومعنى ما ثبت في ابعاض المبيع ثبت في سائر العقود بعدم القول بالفصل اعانية
ولعل يرشد الى ما ذكرناه من عبارة [illegible] ما اطلق الاذن في الاقالة يشمل الكل والبعض

والبعض فقد يرضا فلا الى اجماع الاصحاب على جواز التبعيض ومنع بعض العامة في السلم
متمسكا بانه يصير سلما وبيعا وقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عنه مبني على كون الاقالة بيعا ولا نقول به ومع ذلك ثم
من ابحاث احوال الرابع في الثاني في صيغتها ان يقول كل منهما تقابلنا او تفاسخنا او يقول
احدهما اقلتك فيقبل الاخر فلا يكفي التماس احدهما عن قبوله وظ كلامهم ان الصيغة معتبرة
في ذلك فلا يكفي فيه الفعل والذي يقتضيه النظر ان الظاهر انهما لو تقابضا مع قصدهما الفسخ وكذا
المقام عليه من مقام له ونحوه لكفى في الفسخ اذ المعتبر صدق الاقالة عرفا وهو يصدق بذلك
كما لا يخفى على من راجع العرف ومن هنا ظهر انه لو قال احدهما اقلتك فظ كلامهم عدم
الاكتفاء به بل لا بد من قبول الاخر بذلك ولا ريب انه لو قبله بالفعل كالقبض يصدق
عليه الاقالة مضيرا حد لا نحو الادلة وما لو اكتفى بالامر السابق وسكت بعد قول
الاخر اقلتك ولم يحصل هناك تقابض ففي كون ذلك اقالة نظر من اصالة بقاء حكم
العقد ومن ان الاقالة يصدق عرفا عليه بحسب الظ ولا ريب ان الثاني في غاية القوة
وحصول لها بعد ما ورد في باب النكاح في الرواية من قوله زوجتك بعد قوله زوجني و
ونظائره من الجملة المبراة صدق الاقالة الفاسخ عرفا ويشترط العربية والماضوية ونحو
عمرا ذلك مما يشترط في العقود   من جملة المبطلات اشتراط الفسخ بالمجهول العقد
كما في العقود الجايزة او بسبب من الاسباب المسلطة على الفسخ ومعه يثبت جواز الفسخ لا كلام
في انه مبطل وانما البحث هنا في امرين احدهما في ذكر الاصحاب الاسباب التي ذكرها الفقهاء
للفسخ في العقود اللازمة وثانيهما في بيان الضابط في ذلك والوجه في كون هذه الاسباب
موجبا لجواز الفسخ في البيع مكون احد العوضين حيوانا الى ثلثة ايام وشرط الخيار
لاحد المتعاقدين او لهما او لاجنبي والامر من شرط المؤامرة في بيع كان او غيره وتاخير احد
العوضين عن ثلثة ايام وعجز الغاصب احد العوضين على فوت المنفعة وعدم [illegible]
الغرر وخيار تبعض الصفقة والعتق في البيع وسائر المعاوضات والعيب الموجود قبل
العقود العقد والموجود قبل القبض في البيع والاجارة ونحوهما ومن امتزاج اللقطة
في بيع الحضر لان الشركة عيب والتدليس بنحو تحمير الوجه ووصل الشعر ومن الغرر
في بيع الانعام والكذب في راس المال والخلط في العوض كثوب اللبن بالماء الخطم

بالتراب ونحوه وفوات الشرط على المشترط وتبعض الصفقة في متاع واحد او متعدد
وان دخل الاول لعله تحت الشركة المعدودة من العيوب ايضا وفلس المشتري مع بقاء
الثمن في ذمته ووجود العيب وظهور اعسار الضامن بعد الضمان وكذا الحوالة والكفالة
في وجه وبيع عامل المزارعة ما هو استحقه اما عين في العقد وانقطاع الماء في اثناء
مدة المزارعة وعروض العذر الشرعي او العقلي للاجير او طرو مانع من استيفاء المنفعة
عام للكل او خاص بالموجر والجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن والعفل
والرتق وكونها زانية او محدودة بالزنا على اشكال في الثلاثة الاخيرة في الزوج
وظهور الزوجة امة او مبعضة مع اقدامه على انها حرة وظهور الزوج عبدا او مبعضا
مع اقدامها على انه حر وظهورها ثيبا مع اقدامه وشرطه انها بكر وعجز المكاتب عن
اداء مال الكتابة وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ولكن جملة من هذه الخيارات منصوص
وكثير منها غير منصوصة بالخصوص مثل خيار المجلس ودليله الاجماع والخبر المعروف
البيعان بالخيار ما لم يفترقا وخيار الحيوان من ثلثة ايام للمشتري كما في النص وشرط الخيار
ثابت بعموم المؤمنون عند شروطهم وخيار التفليس بحديث من وجد عين ماله فهو احق به
وخيار عيوب النكاح بقوله انما يرد النكاح من الجنون والجذام والبرص والعفل ونحو ذلك
ولكن العمدة في فتح هذا الباب واثبات الخيار في هذه المقامات الكثيرة مع ان العقد لازم
بالاصل انما هو عموم ما دل على نفي الضرر والضرار كما حققناه في محله وبيان ذلك ان عموم
ادلة اللزوم من قبيل اوفوا بالعقود ونحوه دل على لزوم الوفاء مطلقا سواء كان هناك
ضرر ام لا وادلة نفي الضرر والضرار دلت على ان الحكم الذي ينشأ منه الضرر والضرار
منفي في الشرع كما ان الضرر الواقع من اتباعهم البعض منفي سواء كان من جهة لزوم
العقد او من جهة اخرى فالتعارض بينهما بالعموم والخصوص من وجه ومورد
الاجتماع ما اذا لزم الضرر والضرار من لزوم العقد فادلة الضرر تنفي الضرر وادلة
اللزوم يثبت اللزوم المستلزم للضرر فيقدم قاعدة نفي الضرر هنا لوجوه احدها
ان الاضرار محرم والوفاء بالعقد واجب فيصير هذا من باب اجتماع الحلال بالحرام مع عدم
امكان الجمع ولا ريب ان في هذه حكم العقل بتقدم جانب النهي لان دفع المفسدة اولى

[illegible]

اولى من جلب المنفعة فان قلت كما ان فعل الحرام مفسدة فكذلك ترك الواجب فلا وجه
لجعل الثاني دفعا للمفسدة بل هو ايضا مفسدة لا بد من دفعها ايضا قلت المفسدة اللازمة
في ترك الواجب تبعي وفي فعل الحرام اصلي والثاني مقدم على الاول بل نقول ليس غرضنا
من المفسدة العقاب بل المراد من المفسدة هو ما كان في ماهية الحرام موجبا لتعلق حكم التحريم
فالواجب والحرام بالنسبة الى العقاب سواء واما بالنسبة الى العقاب للمفسدة الكامنة
والتاثير الذاتي فان في الواجب نفع لا يحوزه تركه وما في الحرام ضرر يجب دفعه ودفع المضرة
اولى من جلب المنفعة ومن اعترض على هذه القاعدة غفل عن هذه الدقيقة ثم ختم ينقح
المرام ... ان الاصحاب في مقام تعارض الواجب والحرام وعدم امكان القول بالجمع بنوا
على تقديم جانب التحريم كما ذكروا في مسئلة اجتماع الامر والنهي وكلمن قال بعدم جواز
اجتماعهما قدم النهي ... ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام
الحلال ومقتضاه ان جانب التحريم يقوى على مقابله والمراد بمقابله ما يعم الوجوب
بقرينة ذكر الحلال في مقابل الحرام وما ذكرناه هنا على تقديم جانب
الضرر كما لا يخفى على المتتبع وخلاصتها ما قررناه في بحث نفي الضرر ان هذه القاعدة عقلية
غير قابلة للتخصيص وما ذكرناه تقديم ادلته من وقوع بعض افراد الضرر فلا حاجة
بالادلة عليه فراجع ما حققناه في ذلك البحث وفي الجملة دليل الضرر كما يظهر بعد التامل
ولا حاجة فيها الى الادلة الخاصة وان وردت في بعضها فلعله نعم هنا اشكال وهو ان
ادلة نفي الضرر تدل على انه منفي في الشرع فلا وجه لتعيين الخيار لذلك اذ غايته انما
افاده الدليل من لزوم طريقة تقع به الضرر واما ان ذلك هو الخيار فلا دلالة فيها
لذلك وقد اشرنا الى هذا الكلام في بحث الضرر فراجع فقد الغبن او العيب الذي
اثبتوا به الخيار يمكن دفع الضرر فيه بدفع ما به التفاوت اما من صاحب المال او من
بيت المال او نحو ذلك ويندفع بان انقطاع الضرر وان كان لطرق متعددة لكنه
بانحصاره بلزوم ضرر اخر سوى الخيار وتفصيله قدمناه في بحث الضرر فلا نعيده
وعليك بالتدبر مضافا الى ان الادلة ينصرف الى ما هو المعتاد عند الناس في المعاملات
اذا اضل واحد منهم خدعة او تدليسا او غبنا الاخر اذا ارادوا دفع ذلك تقول خذ

ما لك واعطى مالى واما انك ادفع ما به التفاوت ونحو ذلك فهذه امور مشكلة والتكلفات
كثيرة واحكام مخالفة للاصل من جهات سيما ان الضرر الناشئ من المعاملة انما يرتفع او يخلى
وطبعه بارتفاعها فلا يلزم البطلان لعدم الحاجة فى دفع الضرر اليه بل يكون فى ذلك الخيار
فتدبر وهنا اشكال اخر وهو انا لو بنينا على اثبات الخيار بمجرد الضرر لزم منه انفتاح باب
عظم اذ ليس هناك معاملة الا ويتحقق فيه ضرر على احد المتعاقدين الخيارين غالبا اذ
جهات لزوم الضرر الموجب للخيار يعتبر امور ثلثة احدها ان يكون مما لا يتسامح
عادة ولا يتحمل فى نظر نوع الناس مثله وهذا القيد قد يستفيد من اطلاق لفظ الضرر فانه
ينصرف الى ما يعتد به بل يمكن ان يق ان ما يتسامح به فى العادة لا يعد ضررا اصلا وثانيها
ان يكون الضرر ناشئا عن المعاملة عن المتعاقدين لا عن سبب سماوى ولا عن اجنبى
وبعبارة اخرى يشترط ان يكون الضرر ناشئا عن حيثية المتعاقدين من جهة العوض
فلا يرد ان انقطاع الماء يوجب كون الارض المعامل عليها مما لا ينتفع بها فاعطائها
فى مقابل العمل على العامل مع كون عمله مما يتقوم ومطالبة العمل منه اضرار عليه من المال
فتدبر جيدا وهذا ايضا مستفاد من ان الضرر الذى يجب دفعه على احد من المكلفين [illegible]
الانتفاء بالخيار الذى يوجب نقصا على الجانب الاخر ما كان ناشئا من جهة ثم ثالثها
ان لا يكون الضرر مما اقدم عليه المتضرر بنفسه اذ لو كان هذا الضرر باقدامه عليه كما لو اشترى
مع علمه بالعيب والغبن او نحو ذلك فقد اسقط احترام ماله والجانب الاخر ايضا وان
كان سببا للضرر لكن المباشر اقوى منه والمقدم على ضرر نفسه لا يحق له على غيره ومتى
ما تحقق الضرر بهذه الشرائط فنقول بثبوت الخيار ما لم يدل دليل على ارتفاعه بطريق
اخر ولا يلزم من ذلك محذور اصلا فتدبر من جملة المبطلات استحالة
الوفاء بالعقد وهذا يتحقق بتلف العوض المعين عينا كان او منفعة او حقا من
اى الجانبين كان ومن هذا الباب ما ذكره الفقهاء فى ابواب الحقوق ان تلف المنفعة
والسكنى والتحبيس والاجارة والعارية والصلح لو كان على منفعة يوجب البطلان
مع التعيين وكذا تلف الثمن المعين والمبيع المعين قبل القبض وفرع على ذلك مسائل

سائر العقود ونحوه فوات متعلق الوكالة كموت العبد الموكل فى بيعه او انعتاقه وموت
الدابة المشترطة فى عقد المسابقة كون السبق عليها او تلف الالة المعينة فى الرماية ايضا
فى ذلك كله يتعذر الوفاء بالعقد ويوجب البطلان بذلك لان الصحيح يستلزم العمل بمقتضاه
فلو عمل بمقتضى العقد فيجب ان يتعلق به وهو محال بخلاف مقتضاه مع ان الغرض العمل بمقتضى
العقد فيجب ان يتعلق به لو اريد العمل بمقتضاه فى متعلقه فالفرض تعذره وما فى حكمه حيث لا
الوفاء به فالتكليف بذلك تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع ونفى اللازم قاض بنفى الملزوم
فيبطل وهذا بخلاف باب المعاوضات التى لا سبيل فيها الى القول بالضمان والغرامة كالمزارعة
والمساقاة ونحوها واما فى مثل البيع والاجارة والصلح فيمكن ان يق لا مانع من القول بان
العوض او المعوض المعين اذا تلف فنقول ببقاء العقد على لزومه ونقول بلزوم
العقد المثل والقيمة على قاعدة الضمان كما لو كان مال الشخص فى يد احد فيتلف على الضمان
فتلف اذ لا ريب فى وجوب دفع المثل والقيمة هنا كذلك فلا وجه للبطلان كما فى نحو
ما اذا كان التالف عند البائع او الموجر او من قبل الاجنبى فانهم ذكروا ان المشترى والمستأجر
يتخير بين الفسخ لفوات جميع ماله والغرض وبين الرجوع بالمثل او القيمة على المتلف فلم
لا يجوز ذلك فيما لو كان بآفة سماوية لتساوى الصورتين فى اصل الضمان وكون التلف
من مال البائع والموجر بل احتمل الشيخ الثانى فى اجارة الروضة الرجوع الى اجرة المثل
باجرة المثل لو تلف المنفعة قبل القبض تمسكا بقاعدة الضمان كما له الرجوع على المتلف
وعلى الموجر اذا اتلفها بنفسه مضافا الى انه لا فرق فى الضمان بين الكل والابعاض والاجزاء
والوصف فكما لو تعيب العين او المنفعة فى يد الموجر والبائع فللمشترى والمستأجر
الرجوع عليه بالارش سواء كان التعيب بفعل الله او بفعله او بفعل الاجنبى فكذا فى
ضمان الكل والبعض فما الفرق بين صورة الاتلاف والتلف وما الفرق بين الاجزاء
واصل العوضين كلا او بعضا حيث حكموا فى تلفه بالبطلان وهذا الاشكال وارد
على من ادعى كون المسائل المفروضة على القاعدة واما لو قيل بان فى صورة التلف
الحكم بالبطلان انما هو لدليل خاص من اجماع او نص والا كان مقتضى القاعدة
البطلان لا يرد هذا الاشكال بوجه والذى يقتضيه النظر ان يق ان ادلة الوفاء بالعقد

قاضية بلزوم مع ابقاء العقد على مقتضاه من الملك والتمليك واجراء الاحكام اللازمة حقيقة
عليه نفي صورة كون التلف بفعل البايع مثلا او بفعل اجنبي فلا مانع من بقاء العقد
على مقتضاه نظرا الى ان العين التالفة كانت ملكا للمشتري في يد البايع مثلا او بفعل
وقد اتلفها متلف بلزم الغرامة والضمان فيبقى العقد على مقتضاه من الملكية ويرجع
المشتري على عوضه لا الى المتلف بحيث يوجب الضمان غاية الامر ان العين حضوصية
وقد فاتت ولا يمكن استدراكها فيجبر هذا الضرر بالخيار فان شاء فسخ وان شاء استرجع
الثمن ان كان دفعه وان شاء رضي بالبقاء على الملكية ويرجع على مثله او قيمته واما في صورة
كون التلف بآفة سماوية فالذي يجب على البايع دفعه باصل العقد انما هو عين
المبيع وقد تلفت ولا يجب التكليف بما لا يطاق والمثل والقيمة فلا وجه له فينفسخ ويبطل
العقد وبعبارة اخرى المبيع في يد البايع قبل القبض مضمون عليه بالنص والاجماع وان كان
باذن المشتري بحيث لم تكن يده يدا عادية بل يد مأذونة فيها ولكن هذه القاعدة
انما دلت على ضمان العين دون غيره وبعبارة اخرى المبيع مضمون على البايع بمعنى
ان تلفه من مال البايع كما لو لم يبع ولم ينتج ذلك تغريمه شيئا زائدا وهنا سبب
آخر للضمان وهو الاتلاف الموجب للمثل او القيمة لما دل على ان من اتلف مال الغير فهو
له ضامن ففي صورة الاتلاف هنا اجتمع سببان للضمان قاعدة ضمان المبيع التي دل عليها
النص المعتضد عليه بالاجماع وقاعدة الاتلاف التي نهضت بها ادلة العقل والنقل فالمشتري
بالخيار بين قطع النظر عن قاعدة الاتلاف والرجوع الى ضمان اصل المبيع وهو الفسخ
لان ضمانه انما هو بعينه بمعنى كونه من مال بايعه فيلزم البطلان والرجوع الى الثمن
وليس وراء ذلك شيء ولذا لم يصرح من قال بان المبيع قبل القبض مضمون على البايع
بان معناه كونه تالفا من ماله لا بمعنى الزامه بالمثل والقيمة ولولا الاجماع على الضمان
بهذا المعنى لم يكن له وجه لانه مال المشتري في يده مع اذنه فينبغي كونه كسائر الامانات
المالكية في عدم الضمان مع انه يضمن بالنص والاجماع لكنه بالخيار السابق بين قطع
النظر عن ذلك والرجوع الى قاعدة الاتلاف ومطالبة المتلف بالمثل والقيمة بايا ما
كان او غيره بخلاف صورة التلف السماوي فانه لا وجه للضمان سوى قاعدة البيع وقد

و قد قررنا ان ضمانه عبارة عن كون التلف من مال بايعه كما دل عليه النص ولا وجه لضمان
المثل والقيمة حتى يكون المشتري التسلط عليه وليس هذه الادلة الوفاء بالعقد وهو
على ذلك في خصوص ما تعلق به العقد وقد امتنع بتلفه المال ولا تكليف الا مع القدرة ولا دلالة
في دليل الوفاء على دفع المثل والقيمة وذلك واضح ومما قررناه ظهر ان التلف السماوي في يد
البايع ايضا ليس على اطلاقه موجبا للبطلان بل انما هو في صورة عدم وجود سبب آخر للضمان
غير قاعدة البيع فلو فرض ان البايع غصب المبيع ومنعه عن المشتري عدوانا فصارت يده عادية
ضامنة للعين او المثل او القيمة كسائر الغصاب ثم لو تلفت العين في يد البايع بآفة
سماوية فللمشتري بالخيار ايضا بين فسخ العقد واسترجاع الثمن وبين مطالبة الغاصب
بالمثل والقيمة ومحصل الكلام ان تعذر الوفاء بالعقد عبارة عن فوات ما تعلق به العقد
بعينه ومتى ما حصل ذلك ولم يكن هناك سبب آخر تقوم مقامه بسبب شرعي لزم البطلان
لا تضاء الامر بذلك وعدم جريان دليل الصحة في هذا الفرض وهو كصورة التلف بآفة
سماوية مع عدم كون يد البايع يدا عادية كما قررناه ولو كان هناك سبب آخر لصاحب المال
النص يتخير بين الطريقين فان شاء اخذ بقاعدة ضمان المبيع وبنى على كون التلف
من مال بايعه واسترجع عوضه وان شاء بنى على الاخذ بقاعدة اخرى موجبة للضمان كالاتلاف
من بايع او اجنبي او غصب حيث تكون اليد المضمونة عادية فياخذ المثل والقيمة ويطلب
حينئذ الوفاء هذا الاغماض للمشتري عن ذلك وتقدم في المقام فانه من مطارح الافهام و
الحكم بالارش في صورة التعيب وان كان من قبل الله تعالى فلا بد من قضاء على ما يخفى فيلاتنا
نقول انا قلنا بان الارش على القاعدة بمعنى ان جزءا من الثمن يرجع في مقابل جزء من المبيع
فائت فلا بحث لانه ينطبق على ما ذكرناه هنا اذ كان القاعدة تعذر الوفاء بالكل فيبطل بالكل
فكذا تعذر الوفاء بالجزء فيبطل بالجزء ويسترجع ما بازائه من الثمن وان قلنا بانه ليس على
القاعدة بل هو من ضمان الوصف والوصف غير مقابل بالعوض فلا فرق بين وصف
الصحة وغيره بل انما هو شيء تعبدي قضى به النص والاجماع اذ لا سبب له غيرهما اذ الفرض ان
التعيب لم يقع من البايع حتى يضمنه بقاعدة الاتلاف اما دلالة النص على انه ليس مقابلا
بعوض حقيقة حتى يتبعض بفواته فليس الا انه شيء تعبدي فلا بحث فيه لانه خرج بالدليل

وهي ما نحن فيه على القاعدة من لزوم البطلان وقد تحقق القول في انطباق الامثلة
على القاعدة وعدمه في ضبط متعلقات العقود بما لا مزيد عليه فراجع وللمسئلة فروع
منقسمة نتنبه عليها بالتتبع في كلمات الاصحاب بالله التوفيق من جملة المبطلات اشتراط
الموت والجنون والاغماء سواء طال زمانهما ام قصر لكن البطلان بهما انما هو في العقود
الجايزة دون اللازمة ومحل البحث الثاني البطلان بهما من احكام العقود الجايزة
قال المحقق في باب الوديعة وهي عقد جايز من طرفيه يبطل بموت كل واحد منهما وقد
قيل لا خلاف في كون الوديعة من العقود الجايزة فيبطل بما تبطل به من فيهما او خروج
كل واحد منهما عن اهلية التكليف بموت وجنون او اغماء وقد في المضاربة في ذلك لما كان
هذا العقد من العقود الجايزة يبطل بموت كل منهما وجنونه واغمائه وقد في الوكالة
ويبطل الوكالة بالموت والجنون والاغماء من كل واحد منهما هذا موضع وفاق لان
من احكام العقود الجايزة ذلك وبالجملة من تتبع كلمات الاصحاب ان العقد الجايز يبطل
باحد الامور الثلثة من اي الطرفين كان واما العقد اللازم كالبيع والصلح والاجارة
والحوالة والضمان والكفالة والصلح والمسابقة والمزارعة والمساقات ونحو ذلك
فلا يبطل بالثلثة وان كان يبطل بالموت في بعضها لكن لا من جهة تعذر الوفاء ونحو ذلك
وبالجملة الكلام هنا في ان هذه الامور الثلاثة لو لم يكن هناك جهة اخرى لا تبطل
العقد اللازم نعم لو كان هناك جهة اخرى كما في صورة اشتراط المباشرة على الاجنبي
وعلى العامل في المزارعة والمساقات والمسابقة فيبطل العقد بموت العامل خاصة كما
نصوا عليه في كتب الفروع وذلك لتعذر الوفاء بالعقد على ما هو عليه ووجه عدم البطلان
واضح من استصحاب حكم العقد واطلاق ما دل على الصحة الشامل لصورة الموت والجنون
والاغماء ايضا ومدعوى ان الادلة الصحة امور تكليفية كاوفوا بالعقود ونحوه وهي عزائمه
مع الخروج عن اهلية التكليف مدفوعة بان المقصود اثبات الصحة ولا تلازم بين الحكم
التكليفي والوضعي فمتى ثبتت الصحة بمجرد العقد كفى بقي بعد ذلك ابقا صحيحا الى
تحقق المبطل مضافا الى في حكم العقد اللازم لاستصحاب حكم العقد وعدم مدخلية
الجنون في ذلك واما الهبة ما كانت لازمة كهبة ذي الرحم والزوجين والهبة المعوضة

فهي

فهي كغيرها من العقود اللازمة والوجه ما مر واما لو كانت مما كغيرها من الهبات التي
للواهب الرجوع فيها ما لم يتلف العين عقلا او شرعا او ما لم يتصرف ايضا على قول
معروف فهي ملحقة باللازم في عدم البطلان بالموت ونحوه في بعض هذه العقود ادلة
خاصة كما في الاجارة وغيرها فيمكن التمسك في ذلك بعدم القول بالفصل ايضا مضافا
الى القاعدة واما العقود الجايزة كالوديعة والعارية والشركة والمضاربة والجعالة
والوكالة والسكنى المطلقة والقرض في قول معروف والوصية فظاهر كلام معظم الاصحاب
حيث جعلوا البطلان بها من احكام العقود الجايزة بطلان ذلك كله باحد الثلثة
وان تركوا ذكره في بعض الابواب واكثرهم ذكروها في الوديعة والمضاربة والوكالة
لكن التعليل عام بالعموم وقد يستدل اليه والوجه في المسئلة ان كان هو الاجماع
فهو في الثلاثة المذكورة من العقود محض منقول في كلامهم والشركة كالمضاربة او
كالوديعة والجعالة كالوكالة بعوض والسكنى كالعارية بل هي فرد منهما سيما على القول
بانها تمليك وهما كالوديعة فيشمل هذه العقود السبعة مورد الاجماع والظاهر
كلا واما سائل الشق الثاني وغير المسئلة سائل المسائل الدالة على ذلك وقد يدعى عدم
القول بالفصل ايضا بعد تحقق الاجماع في بعضها ايضا موجه لكن دعوى الاجماع البسيط
الجميع واما القرض فعلى القول بانه عقد لازم فلا بحث فيه وعلى القول بالجواز نقول انه ايضا
كذلك يبطل بموت المقرض وجنونه واغمائه وكل ما صحانه المقرض لدخوله تحت التعليل
وعدم القول بالفصل فيجيء تفصيل الكلام في تحقيق حكم البطلان في تحرير القاعدة واما
الوصية فهي لا تبطل بموت الموصي نظرا الى ان وقت تحققها انما هو بعد الموت فحصول الموت
من لوازم تحقق الوصية واما موت الموصى له فيبطل التدبير وعدم الحوالة وقد يقتضي
ما ذكرنا من البطلان مع حياة الموصي او وفاته مع تحقق القبول وورد في النص انتقال
حق القبول الى الوارث وعمل به جماعة وحمله اخرون على عدم ارادة الموصي الخصوص
بخصوص الموصى له وجعلوا بذلك بين الاخبار وبالجملة لو قيل بعدم بطلانه فانما
هو للدليل وهو غير ناهج ومع عدمه كما في حياة الموصي وان قبل الموصى له او بعد
وفاته لعدم قضاء الدليل من اجماع او نص ولا اقتضاء قاعدة لذلك ولعل هذه

الاحكام من جهة عدم كون الوصية عقدا جايزا وانما هو عقد لازم وان كان للمتعاقدين فيه
الفسخ في بعض الازمنة كخيار المجلس في البيع وبطلانه بجنون الموصي او اغمائه ليس من حيثية
كونه عقدا جايزا بل من جهة طريان الحال المبطل للتصرف مع ان منع البطلان بهما ايضا ممكن لعدم
دال عليه وطريان الحجر لا يمنع من صحة ما امضي من التصرف وبالجملة فحكم الوصية هنا خارج عما نحن فيه
وان كان منشاء البطلان القاعدة فلا بد من التامل فيها فنقول لا يمكن تخريج القاعدة هنا
بما اشار اليه الاصحاب من ان البطلان من جهة خروج احد المتعاقدين عن اهلية ا
التكليف والتصرف والظاهر انه ليس المراد من ذلك انه بخروجهما عن اهلية التكليف لا يشمل
خطاب اوفوا بالعقود ذلك فيبطل من هذه الجهة لان الادلة الوضعية الدالة على صحة هذه
العقود موجودة وهي لا تتقيد بشرايط التكليف ولان الحكم التكليفي متعلق في اول الا
بل فلحقه الحكم الوضعي فيستصحب كما في العقود اللازمة بل المراد ان الخروج عن اهلية التكليف
يخرجه عن اهلية التصرف في ماله للحجر عليه وثبوت الولاية عليه فلا يمضي ما بني عليه من
التصرفات استدامة كما لا يمضي لو تصرف ابتداء وتوضيحه ان تسلط المالك مثلا الاجنبي
على ماله او حقه في الوديعة والمضاربة والوكالة ونحوها الثابتة بالعارية والسكنى والتوكيل ا
انما هو لثبوت ولايته على ماله وجواز تصرفه كيف شاء ومتى ما انتقل الى الوارث فلا
يمضي من بعد ذلك فيحصل البقاء بعد ذلك لو اراد الوارث بعقد جديد لبطلان العقد
الاول بانقطاع تسلط الميت وكذا الوصي اما هي عليه لانسلاخ الولاية عنه بهما وكونه مولى
عليه فيهما لا نفاذ الاختيار ويكون بيد الولي اثناء امضى بعقد جديد وان شاء لم يفعل واما
البطلان بموت العامل فهو واضح نظرا الى ان الغرض تعلق بشخصه فاذا مات
فات المحل فلا وجه لبقاء العقد وهذا فرع من فروع تعدد الوكلاء واما جنونه
واغمائه فلان العامل بحصولهما يخرج عن اهلية التصرف فتثبت الولاية عليه وبقاء
هذه العقود يحتاج بل يقتضي اهلية التصرف اذ لا فرق بين الابتداء والاستدامة
في ذلك فيرتفع الاثر في زمان الجنون والاغماء وعوده بعد ذلك يحتاج الى
مقتض جديد وليس بموجود فهو معنى البطلان ولا يمكن ان يقال ان بعد جنون
المالك او اغمائه يتصرف العامل ايضا لوجود الولي لان الاذن الحاصل من المالك

المالك بعينه مع كون اهلية التصرف له وقد زالت لا عبرة باذنه لعدم علمه بالمصالح
في ذلك الوقت وقوة احتمال عدم رضاه بالتصرف لو كان في ذلك الوقت عاقلا وضبط
واذن الولي يحصل فالصحيح لا وجه له كما انه لا يمكن ان يقال ان جنون العامل واغمائه لا
يوجب البطلان اذ لا مانع من جواز تصرفه بعد زوال المانع لوجود المقتضي وهو
العقد لانا نقول ان العقد انما اقتضى كون هذا الرجل العاقل المكلف نايبا فاذا
زال الوصف خرج عن كونه متعلق العقد كالميت فعوده الى الصفات الكمال بعد البطلان
العقد لا ينفع في ذلك بشيء وتوضيح المسئلة يحتاج الى بسط في الكلام ويتضح في المقام
وفي الحقيقة تؤول المسئلة الى فرع من فروع التعليق الذي ذكرنا انه من المبطلات
وبيان ذلك ان تسلط شخص على شخص من له اهلية التسلط وولاية على مال ونحوه متصور
على وجوه ثلاثة احدها طريق الاذن والرخصة التي يحصل بانشاء الولي في ضمن
احد العقود او الايقاعات بمقتضاه يستند للتصرف بهذا الاذن في تصرفه الى الولي
الاصل وليس له استقلال في شيء من الوجوه ومن لوازمه كون الفرض انه ينعزل
بعزله وبانعزاله وطريان مانع من التصرف له او الولي المتسلط له على ذلك ويسمى
هذا القسم نيابة لكونه فرع المنوب عنه تابعا له في الامضاء والعدم وثانيها ان
يحدث الولاية لذلك التصرف بجعل ولي الامر بمقتضى ان تصرفه مستند الى جعله وليس
له شيء من التصرف لا في الواقع ولا في الظاهر الا بجعله فبانشائه يكون الثاني اهلا
للتصرف لكن بالولاية لا بالنيابة فيكون تصرف الولي الاصلي موجبا لحدوث الولاية
والامارة له فيتسلط على التصرف وان كان الولي الاصلي خارجا عن اهلية التصرف
ولا يكون في ذلك تابعا للاصل وثالثها طريق بيان الحكم بان يبين المنشاء للتسلط
حكم الشرع في ذلك الشخص فينكشف الواقع فالحكم في الواقع ثابت لذلك الموضوع
الذي جعل مسلطا على المال ونحوه ولكنه لا يعلم الا ببيان المنشئ وهو لا يكون الا
من الشرع ومن قام مقامه في بيان الاحكام الشرعية ولا يرتبط لذلك الحكم بالمنشئ
بمعنى ان النصب والانشاء ليس محدثا للحكم وعلة له بل الحكم في الواقع ثابت
لوجود المصلحة الكاينة بما انه بين له اذا عرفت هذه الوجوه فنقول المسلط

المال ونحوه على ما استفيد من استقراء موارد الشرع اشخاص محصورة يعبر عنهم بالاولياء وهو النبى والائمة والحاكم الشرعى العام والمنصوب الخاص من الامام لجهة عامة او خاصة او وكيل الحاكم والوصى المنصوب من المالك او الولى الخاص او العام والمالك والاب والجد ووكيلهما او المقاص والماذون فى التصرف ممن له اهلية الاذن والولاية سواء كان بطريق الاباحة او بطريق عقد من شركة او مضاربة او جعالة او عارية ونحو ذلك وهذه الاشخاص بعضها من قبيل الوجه الاول كالوكيل والماذون مطلقا وبعضها من قبيل الوجه الثانى كالوصى فى المال او فى الصغار والمجانين ونحو ذلك سواء كان نصبه من الاب او الجد والنبى والائمة ثم بالنسبة الى الولاية العامة وبعضها محل بحث واشكال كالحاكم المنصوب من الامام خاصا او عاما وتحقيق ذلك كله ياتى ان شاء الله فى باب الولايات والسياسات ومن ذلك يظهر ان عروض الجنون والاغماء للوصى او الحاكم لا يوجب انعزالهما كالمالك والاب والجد بناء على ان ذلك كله من باب الولاية او بيان الحكم التابع لصدق الموضوع فالخروج عن الاهلية بالجنون ونحوه يخرج عن الولاية وبالعود اليه يعود الولاية لوجود الاسم المستلزم للحكم وكذا الماذون المطلق كان يقول المالك كلما كانت بالغا عاقلا فانت ماذون فى التصرف فى المالى فانه بالخروج عن العقل يخرج عن الاذن وبالدخول فى الصفة يلحقه الاذن بمقتضى العموم الشامل فى الاذن لانحلاله الى اذن مطلق متعدد بخلاف الاذن الحاصل فى ضمن الوكالة ونحوها من العقود السابقة فان العقد بطريان الجنون والاغماء يبطل القاعدة فوات الشرط ولا عموم فى الاذن حتى يشمل ما بعد العود فان قلت نفرض الوكالة والشركة ونحوهما من العقود ايضا عاما بان يقول كلما كانت كاملا فانت شريكى او وكيلى ونحو ذلك قلت لا بد فى انشاء العقد من التنجيز كما بينا فى الشرائط فلا بد من كون المخاطب وكيلا من حين العقد وهذه الوكالات الحاصلة بتخلل الجنون والاغماء ان كانت وكالة مشتركة واحدة فقد بطلت بعروض المانع والفرض عدم صحة انشاء جديد ولا وجه بعد ذلك للوكالة والشركة وكان

وكالات متعددة يلزم التعليق في الثانية لمتنجز الوكالة الاولى وتعليق الوكالة
الثانية بما بعد الجنون فيصير بمنزلة قولك انت وكيلي متى ما جرت عاملا بعد جنونك وهو
التعليق المبطل لعدم تحقق الوكالة الان فتدبر فان هذا مما سنح للخاطر ولا يكاد يسبقني
اليه سابق بهذا الحل والنقض فارجع الى ما حققنا لك في بحث شرطية التنجيز وما ذكرنا
في بحث ابطال التعليق وبالتدبر فيما ذكرنا يتضح لك باب يفتح لك الف باب والله

عناوين الضمان واسباب سقوط احكامه الاختصار

عنوان

من جملة ما جعل في الشرع سببا للضمان اليد والاصل في ذلك الخبر النبوي
المنجبر بالشهرة المتلقى بالقبول عند العامة والخاصة بحيث يغني عن ملاحظة سنده ويجعله
ملحقا بالقطعيات في الصدور وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وقد عنت بهذه القاعدة الاصحاب في كثير من مسائل الاصحاب الابواب ومن تتبع
كلامهم يظهر له اجماعهم على كون اليد موجبا للضمان الا فيما دل الدليل على خلافه
وانما البحث في مضمون الرواية وتوضيح مفادها بحيث ينطبق على موارد الاستدلال
ومنها ظهور المالك بعد التصدق او اخراج الخمس في المخلوط بالحرام او تلف شيء فيما اخذ
مقاصة قبل التمليك وضمان المقبوض بالسوم وضمان الصانع ما اتلف بيده وغير
ذلك من المقامات الظاهرة وقد رماه بعض المتاخرين بالاجمال وزعم انه لا دلالة
فيه على الضمان فنقول لا ريب ان كلمة على اليد موضع الخبر المقدم لقوله
ما اخذت ومتعلق الخبر نحو قولنا ثابت ولازم في هذا المقام كما هو القاعدة في
التقدير في امثال المقام فاصل المعنى ان ما اخذته اليد ثابت عليها وقوله حتى تؤدي
بيان للغاية اي هذا الثبوت انما هو الى حين الاداء فاذا ارتفع ما ثبت عليه
فلو حمل هذه الرواية على المعنى الاخباري وهو كون ما اخذ ثابتا عليه حتى
تدفع لكان ذلك توضيحا للواضح او لاهو وليس من وظائف الشرع بل هو مستهجن
مستهجن جدا وكان مستلزما للكذب ايضا لان ما على اليد قد يرتفع بغير الاداء كالتلف
او الوضع في مكان آخر فلا بد من حمله على معنى انشائي يكون بيانا لحكم شرعي فيدور
الامر بين ارادة الحكم التكليفي بمعنى ان ما اخذته اليد فعقاب عليه او حفظه

٢٥٢

واجب عليه والحكم الوضعي بمعنى ضمانه وغرامته وعهدته عليه حتى تؤدي فنقول
لا ريب في ان ارادة وجوب الرد بعيد عن سياق العبارة جدا اذ ارادة الرد عما
اخذت مستلزم للمجاز بغير علاقة ورابطة والاضمار لامر بعيد بلا قرينة ولا دلالة
ومع ذلك كله فينافره قوله حتى تؤدي لان التنافر في قولنا يجب رده حتى يرده
واضح لا سترة عليه واما ارادة وجوب الحفظ فهو ايضا بعيد عن المذهب نظرا الى
ارادة الحفظ عما اخذت مجاز من دون علاقة وقرينة والاضمار مخالف للقاعدة
سيما مع وجود المجاز فان المجاز اولى منه وستبين ما هو الظاهر من الرواية مضافا
الى ان كلمة حتى تؤدي لا يلائم ارادة وجوب الحفظ اذ الظاهر من الدفع والاداء
التخلص عن الغرامة والضمان لا التخلص عن الحكم التكليفي المحض ومن ذلك يظهر
بعد ارادة العقاب والمؤاخذة لما مر من الوجه وعدم امكان ارادته مجازا وبعد
الاضمار مضافا الى انه لو اريد من الجزاء الاخذ بطريق العدوان والمعصية فيكون
عقابه عليه وان ادت فلا وجه لكونه مغيا بغاية مع ان الرواية جعل الاداء
غايته وان اريد الاخذ اعم من كونه مباحا او معصية فلا وجه للعقاب عليه
على الاطلاق او الاثم لا وجه لكونه مغيا بغاية فاتضح من ذلك كله ان ارادة
ما اخذت الظاهر من الرواية سواء جعلته بطريق الاضمار فيكون المعنى على اليد ضمان ما اخذت
او بطريق المجاز بمعنى كون المراد من الموصولة ما يضمن لكمال المناسبة بينه وبين الاصل
لانه اما عينه او مثله او قيمته كما سنذكر ذلك مفصلا وكل ذلك قائم مقام ما اخذت مع ان
هذا المعنى هو المتبادر عند الاطلاق في هذه اللفظة بحيث لا يختار بخطره غيره بالبال حتى يحتاج
في ترجيح المقام الى باب تعارض الاحوال مضافا الى فهم الاصحاب فانهم باجمعهم فهموا ذلك واستدلوا
به على الضمان وهو اما كاشف عن كون المعنى العرفي ذلك كما اخترناه او كاشف عن وجود قرينة
لم تصل الينا كانت موجودة عندهم وعلى التقديرين فهو معين للمراد منها بحيث يرفع الاجمال مع انا في
غنى عن ذلك كله بحجية ما بيناه من الظهور العرفي وهنا مباحث لا ريب في ان المراد هنا من اليد
ليس الجارحة المخصوصة بل المراد حصول التسلط والاستيلاء عرفا بحيث يصدق في العرف ان هذا في يد
فلان وقد عبر بهذه العبارة لكون التسلط غالبا باليد وهذا معنى شايع في العرف ان هذا في يد فلان

فلان وقد عبر بهذه العبارة لكون التسلط غالبا باليد وهذا معنى شايع في العرف وبعبارة اخرى بين مفهوميهما
وبين التسلط عموم من وجه اذ قد يكون الانسان مسلطا على شيء ولا يكون مقبوضا بيده كالتسلط على العقار
والحيوانات ونحو ذلك وقد يكون مقبوضا بيده ولا يكون له استيلاء عليه كما لو كان في يده مع كون المالك حاضرا
قادرا بحيث يستعمله المالك في حينه ولا يتمكن من التصرف فيه بوجه ولا يعد متسلطا عليه اصلا وقد يجتمع الامران
وذلك واضح فنقول اما صورة كون القابض غير مسلط فلا بحث في خروجه عن اليد لان المتبادر منه
مع التسلط ولو كان على معناه الاصلي ايضا كان ان المتبادر من القبض باليد على نحو له اقتدار عليه سيما بعد
قوله ما اخذت فان الظاهر منه الاستيلاء حتى ان جماعة ادعوا الظهور فيه في الغصب والعدوان كما سيأتي مضافا
الى فهم قوله حتى تؤدي فان الظاهر كون اليد قادرة على التسليم والدفع ولا يكون ذلك الا بالاستيلاء ومن هنا
ذكروا عدم الضمان فيما لو قبض سلعة فوقها ليد صاحبه ونظاير ذلك فانه ليس هنا بحث ودليل اليد واما
مادة الاجتماع فلا ريب في دخوله تحت الرواية فان ذلك شيء في اليد مع الاستيلاء عليه واما لو تحقق
بدون قبض الجارحة فدخوله تحت الخبر انما هو بظهوره في عدم ارادة خصوص اليد والمقام فانه لو كان تحت
رجله او بيده او بآلة اخرى لكان الحكم كذلك مع عدم الركون في ذلك كله الى الاجماع انما هو مستند اللفظ مضافا
الى كفاية فهم العرف هنا المثالية وفهم الاصحاب ذلك ومن هنا لم يرد خصوص المعنى الحقيقي القطع به و
لغيره من الخصوصيات بل المعنى التابع المتعارف في المجاز في اليد هو التسلط كما اشرنا اليه فيكون هو المراد
ولذلك ترى ان الاصحاب يحكمون فيما يوجد من موارد الضمان بصدق الاستيلاء وان لم يكن بقبض جارحة فيعدون
النقل في المنقول اثبات يد عليه وكذا الجلوس على الفراش والركوب للدابة والدخول في العقار مع
ازعاج المالك ولا يعد من دخول الضعيف على القوي اثبات يد وان قصد ولو زعم المالك
فداره ويعد منه للقوي على الضعيف وبيان ترجيح ذلك ويعد من سوق الدابة اما لمد مقودها اثباتا
عليه مع عدم المعارض ونحو ذلك المحكوم اليد على ايها فتلخص من ذلك ان المراد باليد حصول الاستيلاء
عرفا سواء كان مقبوضا بالجارحة ام لا واليد كناية عن المستولي ثم ان اطلاق النص يدل على ثبوت الحكم
لكل من استولى سواء كانت يده ابتدائية او مترتبة على يد سابقة ومن هنا حكم الاصحاب على ضمان الايدي
المتعاقبة في المغصوب بكل واحد من الغصب فيكون ظاهرا ان كل من استولى عليه الضمان حتى يؤدي على انواع
الاستيلاء كان الاعم من خروجه بادخاله تحت القواعد الآتية في مسقطات الضمان فقد يكون السلسلة كلها ايدي
ضمان وقد ينقطع وسطها وقد ينقطع آخرها ويتشعب من ذلك فروع لا حاجة الى ذكرها لكن يقع الاشكال
في دلالة هذا الفرض تحت الرواية من جهة كون ضمان اليد موجبا للزوم الاداء بمعنى عدم فراغها الا بالاداء
فكيف يعقل في الشيء اذا تعاقبت عليه الايدي الا ان قلت قلنا انه يلزم ان يؤدي كل منهم ما اخذ منها

او مثلا او نحيمة لزم مخالفة الاجماع لاجتماع الامور الكثيرة في مقابل شيء واحد وان قلنا بواحد منهم فيلزم
الترجيح بلا مرجح وبالجملة كون الضمان مغيا بالاداء يوجب خروج هذا الفرض عن دليل اليد وان كان اليد
شاملا لذلك فان قلنا بان الضامن هو الواحد لا بعينه ويتعين بتعيين المالك خرجنا عن قاعدة اليد
فان مقتضاها كون كل منهم ضامنا مضافا الى ان للمالك الصلح على ذمة اي واحد منهم شاء او ابرائه
او بيعه او نحو ذلك وذلك لا يجتمع مع الواحد الغير المعين مع ما يلزمه من فراغ ذمة الباقين ويتوجه على هذا الفرض
مباحث لا حاجة الى ذكرها وان قلنا ان الضامن من تلف المال في يده خرجنا عن قاعدة اليد ايضا ولا يلزم
منه عدم جواز تضمين الباقين وبما ضمنه احتجاج المستند في قاعدة اليد من دون ان يكون اجماعا من خارج
وان قلنا بانه لا ضامن هنا لتعارض الايدي وعدم امكان الجمع بينها للزوم تكرار العوض وعدم امكان
التعيين للزوم الترجيح من غير مرجح لزم فوات المال على المالك مع وجود سبب الضمان المتكرر المتعدد
مضافا الى معارضة الاجماع فالذي ينبغي ان يقال هنا ان الحكم بمقتضى دليل اليد ضمان كل واحد منهم ولا ينافيه
كون الاداء غاية لانا نبين بعد ذلك في معنى الاداء انه اعم من المباشرة وان المراد منه الوصول الى صاحب
الحق باي نحو كان حتى الابراء فنقول اذا ادى احدهم فقد ادى عن الباقين لانه حق واحد فاذا ادى
سقط الضمان كالتبرع الاجنبي ونظيره في ذلك من باب الواجب التخييري في التكاليف على ما يراه الاعاظم
من وجوب الكل والسقوط بفعل احدها ولا مانع من ذلك عقلا ولا يتوهم ان الواجب التخييري طلب
يمكن تعلقه بامور متعددة يسقط بفعل احدها بخلاف المقام فان الحق الواحد لا يعقل تعلقه بالذمم
المتعددة ولعين ذلك على سبيل التبعيض والتجزية حتى يمكن لانا نقول لا مانع من تعلق الحق في الذمم
بمقتضى دليل اليد فان كلا منهم مشغول الذمة على المالك بالحق فاذا ادى احدهم حصل الحق فلذلك سقط عن الباقي
وبالجملة كون ذلك مغيا بالاداء وامتناع تعلق الحق الواحد بالذمم المتعددة لا يمنع من دخول الفرض تحت الادلة
وهل يعم الدليل على اليد المركبة ايضا ذلك وبيانه ان اشتراك اثنين في التسلط على مال واحد يكون بوجهين
احدهما ان يكون كل منهما مسلطا على النصف مستقلا وبعد ذلك هو بحيث الاشاعة فكل منهما مستول
على النصف وسيأتي تحقيق ذلك في البحث الاتي فيما ان الماخوذ باليد وثانيهما ان لا يستولي احد منهما
على جزء من المال بالمرة بل يكون استيلاء كل منهما بانضمام الاخر فيكون المجموع المركب مستوليا على المجموع
المركب من دون استيلاء كل منهما بانضمام الاخر فيكون المجموع المركب مستوليا على المجموع المركب من
دون استيلاء بعض على بعض وهذا هو اليد المركبة ولا فرق في الحال في هذه الصورة والصورة الاولى
في كون كل منهما ضامنا للنصف اما في الاولى فواضح نظرا الى صدق عموم دليل اليد وهو الاستيلاء
وهو حاصل لكل منهما في النصف ثم الاشكال في دخال الثانية تحت الدليل نظرا الى ان يد كل منهما

منهما عاجز عن الاستقلال وانما المستقل هو المجموع المركب فلا يصدق على احد منهما الاستيلاء
واثبات اليد حتى يحكم بالضمان فاذا لم يدخل شيء منهما تحت الدليل فكيف يحكم بالضمان والوجدان
يقضي ان المدار في الضمان لما كان هو الاستيلاء كما ذكرنا انه الظاهر من النص فيكون الضمان على كل من
استولى وهنا لما كان المجموع المركب هو المستولي فيكون الضمان على المجموع المركب فينقسم على ابعاضه وحيث
ان كلا منهما قابل للضمان ولا ترجيح فهو فيوزع عليهما فيصير كل منهما ضامنا للنصف غاية ما في الباب
كون الضمان هنا على كل واحد في المجموع المركب وفي الصورة السابقة بالاستقلال وهذا مما لا محيص
عنه وبالجملة لا شبهة في دخول هذا الفرض تحت الدليل عرفا نعم يبقى الاشكال في شموله لليد المنضمة والمراد
باليد المنضمة هو اليد المجتمعة مع يد المالك لا بعنوان استيلاء على النصف حتى يكون ضامنا له بل بعنوان تركيب
مع يد المالك كصورة ما ذكرناه سابقا بحيث يكون المجموع المركب مسلطا على المال بمعنى ان المالك لو ارتفع
لم يمكن للغاصب ولم يمكن للمالك التسلط فيكون المركب منهما مسلطا على المجموع فهل يكون داخلا في تحت
دليل اليد حتى يحكم بضمان النصف او لا يكون داخلا فلا ضمان ودليل اليد حتى يحكم بضمانه كما النصف
او لا يكون داخلا فلا ضمان وهذا هو من اشكل مسائل صور اليد وهذا هو الذي يمكن جعله ثمرة
بين صورتي الاشتراك في اليد التي ذكرناه سابقا اذ يمكن ان يقال ان اليد المركب كله يد ضمان فيثبت
الحكم على الابعاض بالتبع كما ذكرناه سابقا اذ يمكن ان يقال ان اليد المركب كله يد ضمان فيثبت الحكم على
الابعاض بالتبع كما اقتضاه واذا كان بعضه يد ضمان وبعضه ليس كما في المثال المفروض ونظيره تركب يد
الاجنبي والمستعير معه ونحو ذلك وبعبارة اخرى في اليد التي ثبت فيها الضمان لو استقلت نظرا الى ان اليد
الاجنبية ليست مسلطة على المال كلا ولا بعضا حتى يحكم عليه بالضمان فيدخل تحت الدليل والمجموع المركب
ايضا ليس بيد ضمان حتى يتبعض على اجزائه بالتبع لانا نبين بعد ذلك ان المراد في الجزء من اليد غير يد المالك
ويقتضي الاصل هنا عدم الضمان بعد عدم شمول الدليل ولا يتوهم انه يلزم من عدم الضمان هنا عدم
الضمان في المركبة من الضامنين اذ الفرق بينهما واضح بما ذكرناه فان دخول المجموع المركب تحت
الدليل يوجب الضمان على ابعاضه وهنا لا يمكن ادراج المجموع المركب تحته ويمكن ان يقال لا ريب
في صدق اليد على المركبة وهذا شامل لجميع افراده فيكون هذا المجموع المركب ضامنا ولازمه التبعيض على اجزائه
غاية ما في الباب عدم الضمان على المالك او الامين ونحو ذلك وارتفاع الضمان عن الجزء لا يدل على الايجاب
ارتفاع الضمان عن المركب لعدم المانع ابتداء كما لو سقط السلامة كما لو برأ المالك احد المركب بالمرض
السابق وبعبارة اخرى الذي اخرج المقام عن عموم دليل اليد هو قاعدة الملك او الامانة او الاذن
او نحو ذلك انما اخرج احد الجزئين وبقي الجزء الاخر تحت الدليل ولا يتوهم ان الثبوت على الجزء يقتضيه الثبوت

على الكل فاذا لم يكن الكل مضمونا فلا يجب ضمان الجزء لانا نقول المركب في المقام وان كان من باب الكل المجموعي
بالنسبة الى ما المضمون بمعنى ان المجموع مضمون بالمجموع لا ان كل واحد منها مضمون بالمجموع لعدم شمول الدليل الكل واحد
منها لكنه بالنسبة الى الضامن من باب الكل الافرادي والعام الاصولي بمعنى كل واحد منهما ضامنا لما دل
عليه بعد التوزيع وليس كاجزاء المكلف الواحد فاذا كان كل منهما ضامنا للجزء بملاحظة الحصص هل اخرج
هذا الضمير عن اليد بعموم الدليل او خرج احد جزئيه من الضمان فهو لا ريب انه يخرج بعد تمام الغاصب
داخل بظاهره في عموم دليل اليد وحق دخل توجه الضمان على المجموع المركب هذا مما لا مانع منه من جهة
المجموع بعد التوزيع وانتهاء الامر الى العام الاصولي فهو قابل للتخصيص ولا ارتباط بينهما فاخراج احد
الجزئين بعد ملاحظة كونه منزلا بعد التوزيع لا ينافي بقاء الضمان على الاخر هذا ولكن المسئلة في غاية الاشكال
ونهاية الاعضال فليتامل فيه حتى يتضح الامر والامر فيه بالنظر الى الدليل بما لليد الابتدائية واليد المترتبة
واليد المستقلة واليد المركبة واليد المنضمة فان كل ذلك داخل تحت دليل الضمان بمقتضى ما ذكرناه وان كان
في ذلك كلام من جهات ذكرناها كلام من جهات تركناها طلبا للايجاز واختصارا في المقام واليد الثانية
كالاصلية في ذلك كيد الوكيل للغاصب وامين الحاكم في المال الذي كونه في الواقع مغصوبا ولا يتوهم ان
يد الوكيل يد الموكل فلا يعد في العرف يدا ويد الامين يد الحاكم فان ذلك غير مانع من صدق الاستيلاء
والتسلط عرفا فان الوكيل مسلط على المال وكون يده يد الموكل عليه في التصرفات لا انه ليس يدا فلا يتوهم
ان المالك لا يرجع الى الوكيل بل على الموكل لانه صاحب اليد فلا فرق في اليد المترتبة على غيرها بين ان
يكون تابعة له او مستقلة كالاول كالمشتري والمستعير ونحو ذلك هذا تمام الكلام في معنى اليد وهنا
مباحث تركناها مخافة التطويل وتنبيها ان المراد بالموصولة اي الشيء المأخوذ ما كان مملوكا نظرا
الى ان الظاهر من الخبر هو الضمان كما بيناه ولا ضمان في غير المملوك بمجرد اليد ولا نجعل غاية الضمان هو
الاداء والاداء هو الدفع الى من يجب الدفع اليه كالمالك ونحوه والشيء الغير المملوك لا تادية فيه لعدم وجود
المادي فخرج بهذا الرواية واضح ولا فرق في غير المملوك بين ان يكون غير قابل للتملك من اصله كالحر
المسلم وخنزيره ونحو ذلك فان ذلك كله لا يضمن باليد وكان قابلا ولكن لم يجر عليه ملك احد كالمباحات
فانه لا ضمان فيه احد وعلل جماعة من الاصحاب في الحر بانه لا يدخل تحت اليد فان كان مرادهم من ذلك
انه لا يدخل تحت اليد شرعا فهو كذلك لكن المراد في الخبر بمقتضى القواعد هو الاستيلاء العرفي ولا مدخل للشرع
في ذلك مضافا الى انه لو اريد اليد الشرعي لزم عدم ضمان الغاصب لانه لا يد له شرعا على المال ولزم ضمان
من له يد على المال شرعا كالاولياء وهذا عكس المدعى وبالجملة لا اشتبه في ان المراد باليد هنا اليد العرفي
وان كان مرادهم انه لا يدخل تحت اليد عرفا فهو ممنوع اذ الحر يد والرقبة سواء في ان اعتبار ان لا مدخل له في

لما في الصدق في العرف فان كل من تسلط على انسان بحيث يتصرف فيه كيف شاء يقال انه مستول عليه
وهو في يده سواء كان حرا او عبدا او لو اريد ان الانسان من جهة استقلاله في الامور والارادة
والتصرفات فلا يدخل تحت اليد بخلاف العبد كان ذلك بالجملة لا فرق في اليد العرفي بين المملوك والحر الا انه
ان بقي في عدم ضمانه انه غير داخل تحت دليل الضمان من جهة ان المتبادر منه المملوك سيما بقرينة قوله
حتى تؤدي وحو ذلك للتلف ثبت الحكم ما لا يقبل الملك كالحر والخمر للمسلم وما حرم للكافر والمسلم فهو محرم
مملوك على المختار فهو داخل تحت اليد بعموم الخبر وتقييد بعضهم له بالمستراد لان الاجماع محرز مما عن
ملكه فيكون كالمحل لهما لا انه يسقط احترامه وان كان ملكا فلا ضمان كالحر وهو اقوى وبالجملة
عدم الضمان فيه وفيما لا حرمة له انما هو للدليل الخارج والا فهو داخل في عموم خبر اليد لانه ملك حتى في
الحربي ولا يعتبر كونه محترما الا بقرينة عموم الموصولة ولزوم تادية غير المقبول انتهى الى صاحبه بملاحظة
ولا فيه عدم لزوم دفع القيمة في لزوم التادية لامكانه فيه وعدم المانع ودعوى كون المتبادر
ما كان له قيمة ممنوعة بل اللفظ عام وكما يكون عينا معينا يكون مشاعا وكليا انتهى بعموم اللفظ فمن
تسلط على نصف دار بالاشاعة كمن دخل على المالك واخرجه عن زاويته النصف وكذا الشريك
فانه لو تسلط على النصف للشريك الاخر ليتصرف فيه ودعوى ان الاستيلاء لا يتحقق الا على الشيء المعين
ممنوعة بل هو امر عرفي وهو متحقق في المشاع كالمعين ولا ينافيه قوله حتى تؤدي لتقريب
ان تاديتها الكلي والمشاع ممكن لعدم المنافات وجواز التادية والتخلية الى صاحبه كما في العقود
المتعلقة على المشاع وكما يكون عينا يكون منفعة فانها ايضا تدخل تحت اليد بدخول العين تحت
اليد ايضا لانه طريق الاستيلاء عليه عرفا ثم ههنا بحثان احدهما ان منافع الحر بناء على ما ذكره من
تحت اليد لا يكون داخلة تحت اليد اذ اليد على المنفعة بواسطة اليد على العين واما بناء على ما ذكرنا
من ان الحر يدخل تحت اليد عرفا لكنه خارج عن النص بقرينة حتى تؤدي الدالة على كون ذلك مملوكا
فيجعل الحكم في المنافع للحر فانها لو استوفيت فلا بحث في ضمانها لدخولها تحت اليد وان تلفت
قلت بالاتلاف فان كلامنا الآن في الضمان باليد وان تلفت المأخوذ باليد واما اذا لم يستوف
ولكن فاتت بسبب من ذي اليد وتسلطه فان مقتضى ما ذكرناه انها داخلة تحت اليد بواسطة العين غاية
ان العين غير داخلة في الرواية لانها غير مملوكة واما المنفعة فينبغي دخولها لانها مملوكة مع ان الاصحاب
لا يقولون بضمان منافع الحر الفائتة بالغصب تحت يده فان قلنا انه منافعه ايضا ليست مملوكة ممنوعة
فكيف تقع في عقد المعاوضة وان قلنا انه من خروج العين من تحت الخبر خروج المنافع ايضا فيجعل الضمان
داخلا تحت اليد عرفا فيقدم ضمان احدهما خروجهما بالدليل او بالتخصيص لا يوجب الاخر او

وان قلنا بان منافعه لا تدخل تحت اليد مالم تستوف كان بيد الحر اقدم من يد الغاصب بالنسبة الى منافعه
وليست المنافع الاكتسابية للحر التي تدليسها فان حبس الحر بغيا به لا يوجب ضمان ثيابه لانها تحت يد
الحر عرفا لا تحت يد الغاصب مثل المنافع بل لانها تحت يد الحر عرفا لا تحت يد الغاصب مثل المنافع اولى
لانها امور حكمية وليست عينا خارجية ترد علينا ان هذا في العبد كذلك فان تسلط العبد على منافعه التي
هي امور حكمية ان يد من تسلط الغاصب فكيف تقول ان منافع العبد تضمن بالفوات وليس اليد شرعيا
حتى تقول ان العبد لا يد له فان المدار على التسلط وان نقلنا ان المتبادر من عموم على مثل منفعة
الحر الكاسب تحت يده من دون استيفاء فان مثل ذلك لا يدخل تحت الدليل بل المنصرف منه منافع
العام فانها التي تضمن بالفوات تحت يد الغاصب ولا فرق بين الحر والوقف العام الا ان يقول بان الفرق
عرفي والعرف بعيد ذلك داخلا تحت الدليل دون المقام وبالجملة عدم ضمان منافع الحر بعد امكان
دخوله تحت اليد عرفا مشكل الا ان يقال ان اليد امر عرفي وبعدما فرض كون الشخص حرا لا يقول
اهل العرف ان فلانا ذو يد فلان وان كان في غاية التسلط فلا يصدق اليد الا على عينه ولا على منفعته
ولا فرق بينه وبين المملوك فتدبر ويمكن تتميم ما ذكرنا من الوجوه في عدم ضمان المنافع وان قلنا بدخول
الحر تحت اليد وان اوردنا على كل واحد منها ما اوردناه فتبصر ثانيهما انه لا ريب في امكان
اجتماع المنافع المتعددة في العين الواحد تفاوتت في القيمة او تساوت ولا ريب ان بدخول
العين تحت اليد وان اوردنا على كل واحد منها ما اوردناه فتبصر ثانيهما انه لا ريب في
امكان اجتماع المنافع المتعددة في العين الواحد تفاوتت في القيمة او تساوت ولا ريب ان
بدخول العين تحت اليد يدخل كل منها تحت اليد فيلزم ضمان الكل وليس كذلك وبالجملة هل يضمن
ما اخذت يشمل جميع هذه المنافع او يشمل ما هو اعلاها قيمة لتداخل الباقيات فيه او يشمل كل
ما امكن اجتماعها في الاستيفاء لا ريب ان الظاهر من الخبر شموله للكل نعم المنافع التي لا يمكن اجتماعها
في الوجود لا تدخل تحت الخبر مجتمعا لان الدخول تحت اليد انما هو مع وجودها في العين لا مع الفرض
والتقدير والموجود من المنافع في العين في حال الاستيلاء ما امكن اجتماعها لا احد الامرين
من المنفعتين اللتين لا يجتمعان فكلما امكن وجوده دخل تحت اليد وكلما تنافى مع الاخر فاحدهما
داخل تحت اليد فان تساويا في العوض فلا بحث وان تفاوتا يجيء الوجهان وتخيير الضامن او
الغاصب وهذا هو مقتضى القاعدة الحاصلة من الرواية وكما تكون الماخوذ منفعة يكون ايضا
حقا من الحقوق التي يقابلها العوض والمادية عرفية ذيل الرواية كحق التحجير وحق السبق على المشتركات
من مثل المسجد والسوق والخان وغيرها للذين لحق فانه ايضا يدخل تحت اليد لانه يتحقق عليه الاستيلاء

الاستيلاء عرفا نعم هنا اشكال لا بأس في دخال المنافع والحقوق تحت الرواية وهو ان قوله ما
ما اخذت الظاهر بعد ذكر الاخذ كونه عينا خارجيا او كليا في ذمة واما مثل المنفعة والحق فلا يبقى
فيهما انه اخذت وهذا يدل على عدم الدخول فيهما من الرواية مضافا الى ان الظاهر من قوله حتى تؤدي كون المال
الماخوذ قابلا للاداء الى صاحبه ولا ريب ان المنفعة بنفسها غير قابلة للاداء الى صاحبها وكذا الحق فلا وجه
لدخالهما تحت الخبر ويمكن الدفع ان المراد بالاخذ ليس القبض باليد كما بيناه والاستيلاء يحصل فيهما عرفا
والتادية لا تأبى في دخولها لان تادية كل شيء بحسبه ويتحقق في العرف بدفع المثل والقيمة انه تادية للمال الى صاحبه
وبيانه في توضيح ذلك عندنا ان المراد بالاخذ كما ذكرناه هو الاستيلاء ولا دخل للجارحة فيه وذلك وقد زعم
بعضهم ان المتبادر من الاخذ هو الاخذ على طريق التسلط والقهر والعدوان فلا يشمل غير هذا الفرض وهو مستبعد
جدا ولا ريب في كون اللفظ اعم من ذلك فيعم سائر انواع الاخذ ما لم يرد دليل مخصص ولا فرق فيما اخذت بين اصل
الاعيان والمنافع وبين ابعاضها واوصافها فان كلها داخلة تحت اليد مضمونة على المستولي ومن ذلك تتبع
اغلب الموارد المحكوم فيه بالضمان وان كان بعضها باسباب اخر ياتي ذكرها انشاء الله تعالى بعد ذلك ولنشر الى فروع مسئلة
اليد على وجه لا يحتاج الى ذكرها والتنبيه عليها وانما المحتاج ما خرج من القاعدة بقاعدة اخرى كما ستأتي
انشاء الله تعالى ورابعها ان مقتضى الاطلاق في الرواية ان اليد موجبة للضمان من دون فرق بين كون صاحب
اليد عالما بالحكم او جاهلا ومن دون فرق بين كونه عالما بالموضوع ككونه مغصوبا او مال الغير او مقبوضا
ببيع فاسد مثلا او جاهلا به كمن زعم انه ماله او انه وكيل عليه ونحو ذلك وهو كذلك فانه لا فرق في الضمان
من هذه الجهة ما لم يرد دليل رافع عما نذكر بعد ذلك ولا فرق ايضا بين كون المال الماخوذ باقيا
او مضمحلا او ممزوجا او معيبا او نماء تلفا كلا او بعضا او وصفا او معيوبا كل ذلك بفعل القابض او
او بفعل ذي اليد او بفعل غير ذي اليد او بفعل اجنبي ذي اليد فانه يتعلق الضمان بصاحب اليد في الصور
كلها وان كان للمالك الرجوع على المتلف ايضا او نحو ذلك في بعض الصور فان ذلك كله مقام اخر
والكلام في كون اليد موجبا للضمان كيف كان نعم خالفنا فيه زعم بعضهم ان الخبر لا يدل الا على ضمان
ضمان العين مع بقائها واما على ضمان المثل والقيمة مع تلفها فلا نظرا الى ان كلمة ما اخذت
انما هو الشيء الماخوذ بنفسه ومفعول يؤدي محذوف يرجع الى ما هو اخذت فيكون مقتضى الرواية
ضمان العين حتى تؤدي الى صاحبها ولا دلالة فيه على شيء من المثل والقيمة لما عرفت داما اخذت
فكيف يدخل تحت الرواية وهذا الكلام مختل النظام وان صدر من المعاصر النراقي لانه بعيد عن
مذاق العرف والفقه لانا اذا بنينا في فهم الخبر على ملاحظة صرف العرف من دون التفات الى موارد
الشرع وقرائن كلام الشارع لو على ذلك فضلا عن ملاحظة القرينة نظرا الى ان المراد بالضمان عند الكل

وعند اهل العرف ليس الا هذا المعنى اذ ليس الضمان معنى جديدا في الشرع فان اهل العرف مع قطع النظر
عن الشرع اذا ارادوا تضمين ما لشخص لشخص لا يريدون الا انه يرد عليه مع وجوده ويدفع بدله
وهو ما يقوم مقامه مع تلفه او تعذر رده ونحو ذلك وهذا شيء واضح لا سترة فيه بل نقول لا يفهم
من الضمان الا دفع المثل والقيمة عند التعذر وهو المعبر عنه بحمل الغرامة اذ لا يكاد يعقل لضمان العين
معنى يحصل كان دفع عين المال اليها لكنه لا يعد ضمانا ولا غرامة اذا عرفت هذا فنقول ان الخبر دل
على ان ضمان ما اخذت اليد ثابت عليه ولو كان معناه ان عينه يجب ان يوصل الى المالك لم يكن
لذلك محصل لمنافيه هذه العبارة اذ وجوب الدفع الى المالك لا يعبر عنه بهذه العبارة بل ينبغي ان يقال
يجب دفع المال الذي هو للغير اليها كذا بين هذا من قوله على اليد ما اخذت فانه ظاهر صريح في ارادة
الغرامة وليس المعنى الا لزوم دفع ما قام مقامه اذا لم يكن وهذا المعنى مما لا اشكال فيه مشكل بعد
ملاحظة فهم العرف حتى من لم يتشرع بشرعنا ايضا ولو لوحظ ما هو المعهود من الشرع ايضا في التعبير بالضمان
ونحو ذلك من ابواب الفقه يحصل القطع بان المراد من الغرامة الثابتة في هذه الرواية عبارة عن دفع
المثل والقيمة عند التعذر فكيف يعقل انكار عدم استفادة هذا المعنى من الخبر كيف ولو ينبغي ان يفهم
الاولون على ما هو المذكور فيه صريحا لم يتم لنا من الفعل الا [illegible] بما هو مجمع عليه بين السلف
والخلف فمقطوع بفساده وبالجملة نحن ندعي ان دلالة هذا الخبر على الضمان والغرامة بلا شبهة ومعناه عرفا
دفع ما يخرج به عن عهدة المال وينتفي به الغرر وهو اما بدفع عين المال او ما هو اقرب اليه [illegible]
ولا ريب ان في المثل لا يحصل الخروج عن العهدة الا بدفع المثل [illegible] لانه الاقرب الى الاصل [illegible]
وقيمته وفي القيمي لا بد من دفع القيمة [illegible] مع [illegible] العين [illegible] هذا
تمام الكلام في تاسيس قاعدة على اليد [illegible] على الضمان [illegible] واما البحث في بيان المراد
من بقاء العين والتلف وكيفية [illegible] معنى المثل والقيمي وضبط كيفية التقويم فسيجيء ان شاء الله تعالى
بعد ذكر اسباب الضمان ومعقداته   من جملة اسباب الضمان الاتلاف فان من اتلف شيئا
ضمنه كما دل عليه الخبر ولا يحتاج في اثبات كون الاتلاف موجبا للضمان الى ذكر الادلة وكفى [illegible] الفقه
الاجماع والنصوص الكثيرة على كون مال المسلم [illegible] محترما معصوما لا يجوز الاقدام عليه
والاضرار فيه ودليله على ذلك مضافا الى عموم ادلة نفي الضرر ونحو ذلك ولهذا استند [illegible] الاصحاب
في اتلاف الحقوق المالية المجعولة من الشرع كالزكوة والاخماس والاوقاف التي تتعلق بها النذر ونحوها الى
المملوكة للناس [illegible] اسباب الملك ومنافع [illegible] واستيفاء اعمالهم او منافع البضع [illegible]
الحرائر [illegible] وجراحات [illegible] في الاموال والابدان وازالة الاوصاف المتقومة

واتلاف الرقيق بالاعتاق لسراية او تنكيل ونحو ذلك كلها بقاعدة الاتلاف وما شاء [illegible] من الادلة
على احترام ذلك كلها [illegible] ولا من الادلة على احترام ذلك كله المسلم لا يخرج منها الا
في مقامات دل الدليل على خلافه فاما البحث في موضوع الاتلاف بحيث يتنقح به معناه وينطبق على موارده
وذكر الاصحاب ان الاتلاف قد يكون بالمباشرة وقد يكون بالتسبيب والمراد بالمباشرة ايجاد علة التلف
كالقتل والاكل والاحراق والتسبيب ايجاد ما يحصل عنده التلف لكن بعلة اخرى اذا قصد السبب
ما قصد لدفع تلك العلة كحافر البئر وفاتح [illegible] الظرف والمكره بالكسر على الاتلاف ونحو ذلك وقالوا
ان المباشر والسبب لو اجتمعا فالضمان على المباشر الا في صورة الاكراه وفي الغرور فان الضمان
فيه على المكره بالكسر لضعف المباشر وذكر بعضهم كالشهيد في اللمعة على ما يظهر من عبارة في اللمعة
الغرور ايضا وظاهره ان الضمان يصير على الغار دون المغرور وفيه كلام يأتي هذا محصل كلامهم
[illegible] ان يقال انه لا عبرة بكون المتلف مباشرا او سببا ونحو ذلك فانه لا اختصاص بمرتبة بل
قد يكون سببا او سبب سبب وقد يترامى في السلسلة ويتباعد ولما كان منشأ الضمان انما هو
الاتلاف على ما يظهر من النص والفتوى فالمدار على صدق المتلف عرفا وتقديمهم المباشر والسبب
ونحو ذلك انما هو لضبط ما يصدق عليه العرف والا فلا دليل على المباشر والتسبيب وتقديم
احدهما على الاخر عند الاجتماع وينبغي ان يحمل [illegible] بالصدق العرفي فربما يصدق على المباشر
دون السبب وربما يصدق على السبب دون المباشر ونحو ذلك [illegible] مسألة الاسباب [illegible]
ربما ذكروه من الامثلة في هذا المقام كما نشير اليها لبيان ان حكم [illegible]
في هذه الصور [illegible] لدليل [illegible] على الحكم [illegible] المسائل الخلافية [illegible] البحث في [illegible]
الاتلاف [illegible] ولذلك اطلق بعضهم وقيد الاخر [illegible] ان المدار على ذلك فلنذكر
امثلة لتوضيح الباب مما ذكروه في بحث الاموال وفي بحث النفوس فنقول لو دفع غيره في بئر حفرها
ثالث فالضمان على الدافع في كلامهم والوجه صدق انه متلف دون الاول ولذا [illegible]
في [illegible] بحيث كان [illegible] بمجرد الدفع [illegible] على نحو يقع به [illegible] رأس [illegible]
ما فيه حق [illegible] او ذاب بالشمس [illegible] كلام بعضهم فيه اشكال [illegible]
وكذا في صورة ما اذا سقط بامر عارض كهبوب ريح او زلزلة ونحو ذلك بعد الفتح فانه [illegible]
في صدق الاتلاف في المسألة ولو [illegible] صبيا او مجنونا [illegible] فقتله السبع [illegible]
شاة فمات ولدها [illegible] او حبس المالك عن ضبط الدابة [illegible] ونحو ذلك فانه [illegible]
المالك قال بعضهم لا يضمن نظرا الى ان الغرض [illegible] عدم [illegible] الاتلاف [illegible] وفيه بعضهم

عما لو لم يكن التلف من هذه الجهة بحيث يسند إلى فعله ثم بعد التأمل في هذه المسائل التي أوردناها
تنبه على أن المدار على الصدق العرفي ولا ينطبق الكلام بذكر الأمثلة ولا خصوصية للمباشر ولا للسبب
فهذا هو الذي جعلهم الضمان على المكره بالكسر نظرا إلى أن المباشر هنا ضعيف بالإكراه أيضا بحيث لا يستند الفعل
والإتلاف إلى المكره بالكسر في الحقيقة بل هو آلة التلف فليس هذا تخصيصا للقاعدة بل لا وجه لجعلهم
المباشرة مقدمة إلا لصدقه وهو هنا منتف وأما الغرور فالذي يظهر أن الإتلاف يستند إلى المغرور
خصوصا من غاية أن الغار أيضا ضامن يرجع إليه المغرور بقاعدة أخرى نذكرها بعد ذلك ولا يخرج المغرور
بكونه مغرورا عن كونه متلفا عرفا [illegible] أن كلام الشيخ [illegible] أن المكره بالفتح أيضا يسند إليه الإتلاف
ويصير ضامنا على المكره بالكسر بقاعدة أخرى وليس كذلك بل المرضي المختار عندنا أن الضمان على المكره
بالكسر وحده [illegible] من العرف أن المكره بالفتح يكون كالآلة للمكره وهو كذلك ولا شبهة في كون الإكراه
إذا كان بالغا حد سلب [illegible] الاختيار يرفع الضمان عن المكره بالفتح نعم لو لم يكن كذلك بل كان خوفا
معتبرا في التحقيق على ما حققته إن شاء الله تعالى في الشرائط العامة فيشكل عدم صدق الإتلاف عليه فلما أن
يقال بأنه لا ضمان عليه حينئذ فإن القاعدة تقتضي ضمان الآمر وخروج باب الإكراه على قتل النفس بالإجماع وعلى جرح
الطرف في قول لا ينافي لأنه خارج بالدليل لما أن نبي يصدق الإتلاف في مسألتنا بل القاعدة وأما
في الأموال فنقول لا الدليل على ضمان المكره بالكسر دون المكره [illegible] ولا دليل على رفع الضمان
عن المكره بالفتح بعد صدق الإتلاف عليه لا يستبعد عدم الضمان مع الإكراه كما يراه الشيخ ومن جملة ما يرجع
في باب الإتلاف [illegible] المال إلى [illegible] مالك مع [illegible] العين [illegible] هو
الإتلاف ولذا اختلفوا في الضمان بالإطلاق وتقييده ونحوه وقد أشبعنا الكلام في هذا الفرع بالخصوص
في ضمن قاعدة الضرر والضرار فراجع وتدبر ولا يختص الإتلاف بالأعيان بل يجري في المنافع فإن
إتلاف منافع الأبدان والأعيان المملوكة بتفريط أو باستيفاء داخل في باب الإتلاف وكذا تفريط [illegible]
البضع بعد استيفائه فإنه لا يعتبر بحصول الفوات والوجه سيذكر فإنه نظير منافع الحر وقد ذكرنا أيضا
أنه لا يدخل تحت اليد بالمعنى الذي ذكرناه فإذا استوفيت منافعه فهي مضمونة [illegible] قلت
الإتلاف فإن استيفاء المنفعة كأكل الطعام وأما مع عدم الاستيفاء فهو داخل في الإتلاف لكونه
لأنه تفويت فإن استيفاء المنفعة كأكل الطعام وأما مع عدمه فلا ريب في ضمانه منفعة العبد
ونحوه من الحيوانات وأما منفعة الحر ففيها الكلام السابق في ضمانه إليه فإن نقول هنا لم يتحقق
إتلاف لأن منافعه تحت يده وهو [illegible] منفعة من عبد وقد فات المنافع لنفسها [illegible] ونقول
إن أدلة الإتلاف لا تنصرف إلى مثل ذلك ونحوه ويقوى الإشكال لو كانت منفعة زمان الحبس

الحبس مملوكة لغير الغاصب بإجارة ونحوها فإنه يقوى حينئذ تسلط المستأجر على الغاصب في ضمان عوض
المنفعة مع كون الأجير بأن لا تفرغ بتلك [illegible] لأنه أتلف منفعته [illegible] ولو كان أجير النفس الغاصب
في ذلك الضمان الزمان المعين الذي حبسه فيه فقد ذكروا أن ضمان المنافع على الغاصب إذا كان
المحبوس بإذن لا نفسه للعمل ولعله لصدق الإتلاف على نفس الغاصب فكأنه أتلف مال الغير ويلزم على ذلك
عليه في الصورة نفسه للعمل ولعله لصدق الإتلاف على نفس الغاصب فكأنه أتلف مال الغير ويلزم على ذلك
الضمان عليه في الصورة السابقة ولم أجد لهذا الفرع في كلامهم [illegible] يمكن إليه [illegible] كما أن الوجه المتخيل
ظاهر في النظر وبالجملة إتلاف منافع الحر بالغصب لو كان مملوكا للغير بإجارة ونحوه فلا يستبعد
ضمانه مع تعيين الزمان وأما لو لم يكن مملوكة لغير الحر نفسه ففيه الكلام السابق وينبغي التأمل
فيه وتدبر من جملة أسباب الضمان الغرور فكل من غر صاحبه بشيء فهو ضامن لما غرم المغرور
كمن قدم الطعام إلى مالك [illegible] أو باع من مال الغير بعنوان أنه ماله فقبض المشتري [illegible] ثمن
أو [illegible] أو عار مال الغير أو غير ذلك من أقسام الغرر ولهذا الفرع أمثلة كثيرة منتشرة في أبواب الفقه
ومن هذا الباب ضمان العاقد الفضولي في المعاملات كالذي بعد تغريم الآخر ويضمن الشهود في الرجوع
عن الشهادة للزوج الثاني [illegible] في هذا الباب ويحتمل تضمين مدعي الوكالة في النكاح نصف
المهر كما في الخبر ويضمن المدلس في النكاح والبيع ونحو ذلك كما لو ظهرت امرأة أو بنت أمة أو نحوه
في رأس المال لو قلنا بعدم الفسخ ومن هذا الباب دفع المال إلى [illegible] بأنه ماله ثم ظهر أنه
عطية ونحو ذلك فإنه [illegible] برجوع [illegible] المعتق لو أخذ من المال المعروض
بغير إذن [illegible] الفرع [illegible] لو رجع المال إلى [illegible] وبالجملة [illegible] جاهل بالواقع
فهنا [illegible] بحيث [illegible] ضامن [illegible] من لم يكن الغار مثبت يده على ذلك
المال ونحوه ولم يصدق عليه عنوان كونه متلفا ومن هنا علم أن المغرور يعتبر فيه الجهل بالواقع حتى يكون
مغرورا وأما الغار فلو كان عالما بالواقع وقصد التدليس والتغرير وحصل غرور المغرور بواسطته
بحث كأنه ذلك [illegible] فلا بحث في كونه غارا وأما لو كان عالما غافلا ولكن لم [illegible]
ذلك في علم المغرور واعتقاده بأن كان معتقدا ذلك المعنى سواء غره ذلك أم لا كمن دفع مال الغير
إلى ثالث بعنوان أنه مال الدافع وكان الآخذ معتقدا ذلك من خارج بحيث لم يؤثر فيه تدليس الغار فهو كون
ذلك غارا وجهان من كون [illegible] ذلك ومن جهة أن الآخذ قد أخطأ ولم يغر من قبل غيره فلا يكون مغرورا
من قبل غيره ويحتمل [illegible] الفرق بين ما إذا كان فعل الغار يحث ولو لم يكن المغرور معتقدا ذلك لأثر ذلك
في تغريره وبين ما إذا لم يكن كذلك فيصدق وهذا الفرق غير بعيد للصدق العرفي وأما لو كان عالما ولم يكن

تاصيلا للتغرير لكنه انه يغلب في الغرور ما قصد في الغرور الغار عليه ولها لو كان جاهلا بالواقع كمن
اعتقد انه مال نفسه فبذله لغيره فتبين انه مال الغير فحمل يصدق عليه الغار انه لا احتمال ان وبعد له لوزعم انه
ماذون في الواقع او اعتقد انه دليل ونحو ذلك من الطرق الرافعة للضمان باعتقاده معان خلاف ٥
والذي يقوى في النظر ان ذلك يعد غرورا للمعتقد الثاني والمتلف وان كان هو ايضا غير عالم بالواقعة
وتغريره بنفسه لا ينافي كونه غار الغيره وان كان في الصدق نوع خفاء ومتى ما تحقق الغرور تعلق المغرور
تعلق ضمان ما اغترمه المغرور عليه فله ان يطالبه به وان كان المغرور هو المتلف ما لم يكن تسليط على
اتلافه الضمان فانه لو دعي لا على طريق مضمون كبيع ونحوه فيتحقق على المغرور ايضا من وجه وان كان
الغار ايضا ضامنا كما لا يخفى على من لاحظ الفروع المندرجة تحت هذا العنوان والوجه في ضمان الغار
امور الاول ما يظهر من كلمة الاصحاب ان الغار سبب في الاتلاف والمغرور مباشر ضعيف لكن السبب
متى ما انضعف يحيل الضمان على السبب لكن هذا الوجه محل نظر من وجهين احدهما ان هذا لو تم لزم
عدم تحقق الضمان على المغرور واصلا العدم كونه متلفا ومتصرفا في الحقيقة كما ذكروه في بحث الاكراه وقد تقدمنا
اليه سابقا مع انهم يقولون ان المغرور يضمن ويرجع بما اغترمه على الغار وهذا ينافي ضعف المباشر
وبعبارة اخرى لو كان السبب هو الاتلاف فسبب الضمان هنا شيء واحد فان كان على الغار فلا وجه
لضمان المغرور وان كان على المغرور فلا وجه على الغار وان كانا مشتركين فلا بد من التبعيض
كما يشار اليه في صورة التركيب فتعدد الضمان مع وحدة السبب لا وجه له وثانيهما ان ضعف المباشر
الموجب لضمان السبب انما هو فيما اذا كان المباشر كالالة كالصبي الغير المميز والمجنون والحيوان
والمكره بالفتح الخالي عن الاختيار ونحو ذلك حتى يصدق الاتلاف على السبب والمغرور بالغ عاقل
ناظر مختار قاصد فكيف يعقل جعله كالالة فلا بد من اثبات سبب اخر غير الاتلاف يوجب ضمان الغار
الثاني ما تقدم ذكره من قاعدة الضرر والضرار فانهما منفيان في الشرع ولا ريب ان الغار يعد موقعا
للضرر بالمغرور وقد دل الشرع على عدم الاضرار وقد يستشكل فيها بان ظاهر نفي الضرار انه من اوجب
الضرر فهو ضامن له لا بان يرفع الضرر كما دل عليه الخبر من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن له لا
برفع الضرر كما دل عليه الخبر من اضر بطريق المسلمين فهو ضامن ولا يكون الرفع للضرر الا بضمان
ما اغترمه المغرور وهو المدعى وقد يستاد لالة الخبر على هذا المدعى بحث نفي الضرر انه من
الموجب فراجع الثالث ما اشتهر بينهم من الخبر المعروف وهو ان المغرور يرجع الى من غره وان لم
نقف على ذلك في كتب الاخبار ولكن الظاهر من كلامهم انه مروي وحيث ان مضمونه مجمع عليه فلا احتياج
الى ملاحظة سنده ونحوه الرابع الاجماع المحصل من تتبع كلماتهم في مقامات الغرور وحيث يحكون رجوع

به يرجع المغرور على الغار فضلا من الاجماعات المحكية بل يمكن تتميم المراد بحكم العقل ايضا فضلا عن
السمعية احدهما ان في كلام الفقهاء انه لو اجتمع سلسلة بينها ايد ومتلف وغار
فقرار الضمان على المتلف لا مطلقا على اليد لانهم ذكروا الايدي ترتب ونحو ذلك وذكروا ان الضمان
يستقر الضمان على الغار من استقر المتلف بيده وذكروا في مسئلة الغرور ايضا انه يستقر الضمان على الغار
فنقول اذا ترتب للايدي على مال مغصوب فلا ريب في كون كل منهم ضامنين سواء في ذلك المتلف
والغار والمغرور وغيره فاذا رجع المالك على من لم يتلف بيده فله ان يرجع الى من تلف بيده او الى
اليد اللاحقة كيف كان ما لم يكن مغرورا منه فان كان مغرورا فليس له الرجوع عليه لانه لو كان
المالك يرجع على المغرور لكان هو يرجع على الغار وان كان المغرور متلفا فلو رجع المالك
على ذي يد مسبوق بغار وملحوق بمتلف فله الخيار في الرجوع الى الغار او الى المتلف لان كلا منهما
بالنسبة الى الرجوع سواء بعد تحقق السبب ما لم يكن هو غار المتلف لو رجع على الغار فلا رجوع له
على المتلف باعتبار انه غار للمتلف فلا رجوع له عليه اذ الغار ليس غارا له بل الغار للذي اليد الواقع في
الوسط مع احتمال كون غروره للاول غرورا للاخير وبالجملة فيما ذكرنا تنبيه على استخراج صور
المختلطات وتطبيقها على القاعدة وثانيهما انه كما يتركب السبب الموجب للضمان ايضا اوسببا كحافر البئر
اشترك في الضمان كما مثلناه فكذلك يتركب الاتلاف والغرور ايضا فلو اشترك في الضمان الفعل الذي
في مباشرة كضارب في رجل بالسيف فمات بها او سببا كحافري البئر المشترك كما في الضمان الفعل الاتلاف
على المجموع فيتوزع غاية ان في مثل الفعل الاشتراك احكاما خاصة منصوصة وبالجملة نحن هنا انما
الاشتراك في الضمان على اي نحو كان ونحو ذلك الغرور كما اذا شهدا على مال بانه له فاخذه ٥
واتلفه ثم بان انه ملك الغير فبالجملة يتركب التغرير فيما اذا كان فعل كل منهم جزء سبب منها علة
تامة في الاتلاف او في الغرور كما لو فرض صدور السبب من كل منهما دفعة بحيث لو لم يكن احدهما
لكفى الاخر فيكون كل منهما علة مستقلة بهذا المعنى ولازم ذلك الاشتراك في الضمان
من جملة اسباب الضمان التعدي والتفريط ذكره الفقهاء في الامانات المالكية والشرعية كلها كما
يطلع عليها المتتبع وحيث ان ما عندهم امانة غير مضمونة على القابض فحد ذاتها لما سيأتي
من ان الاستيمان من مسقطات الضمان فلا تكون الامانة مضمونة بمحض كونها مقبوضة با
باليد نعم اذا حصل التعدي والتفريط فتصير مضمونة كما ربما استدل عليه اليد على القاعدة ويجوز
الاعتبار تعين ان سبب الضمان وهنا ذلك ان القاعدة الاولية كون المقبوض باليد مضمونا
مطلقا كما قررناها خرج منها باب الامانات على ما يأتي تفصيل الكلام المراد هنا فانها غير مضمونة

لكن القدر المتيقن من خروج الامانة على الضمان هو حالة بقاء الامين على امانته آتيا بما يلزم
عليه الاتيان به تاركا لما يجب عليه الاجتناب عنه في خصوص هذه الامانة واما مع خروج الامين
عن هذا الحد فيخرج عن هذا الحكم ويصير مضمونا عليه بقاعدة اليد وبعبارة اخرى خروج الامانة
عن قاعدة اليد بتخصيص الاحوال لا الافراد فان الامانة غير مضمونة ما دامت كذلك فاذا خرجت عن ذلك
بالتعدي او التفريط فقد دخل تحت عموم اليد بمعنى ان هذه الحالة او هذا الفرد كان داخلا فخرجناه
عنها ومنشأ كون التعدي والتفريط مخرجا عن الامانة ودليل اسقاط الضمان الذي ياتي في محله ان عدم
ضمان الامانة اما من جهة النصوص الدالة على عدم ثبوت شيء على الامين واما من جهة قاعدة الاذن
من المالك او من قام مقامه او من الله تبارك وتعالى في الامانات الشرعية بناء على ان الاذن لا يستعقب
الضمان على تفصيل ياتي في محله واما من جهة اجماع الاصحاب على عدم الضمان على الامين واما من جهة قاعدة
نفي الضرر واما من جهة لزوم العسر والحرج وسد باب المعاملات والودائع لو لم يكن الحكم كذلك وهذه
الامور كلها منتفية بعد التعدي والتفريط لخروج الامين بذلك عن صدق الامين عرفا كما لا يخفى
لان الامانة مقابل الخيانة ولا ريب ان التعدي والتفريط خيانة فاذا خرج عنه فقد دخل في عموم
دليل الضمان واما الاذن فلا ينفي كونه مقتضيا لعدم صدوره ومثل ذلك عنه سواء كان من جانب
المالك او نحوه او لتبرع حتى ان الاذن المطلق ايضا لا ينصرف الى صورة التعدي او التفريط واما نفي
بعدم الضمان وان نفعه فهو مخصص في الاتلاف وهو خارج عن فرض الاستيمان واما الاجماع فهو
في صورة التفريط او التعدي غير محقق بل المحقق اجماع الاصحاب على تحقق الضمان باحدهما كما ذكروه في الوديعة
والعارية والمضاربة والاجارة والوكالة والوصية واللقطة وعامل الجعالة والمساقاة والمزارعة
والشركة ونحو ذلك كما يحقق عند من تتبع واما نفي الضرر فلا اذا لاحظ المقام لان الامين قد فتح باب
الضرر على نفسه بالتعدي والتفريط مع ان نفي ضرره بالغرامة معارض بضرر المالك بتلف ما له فعموم اليد
سليم عن المعارض ومثل ذلك نقول في العسر والحرج فان الامين غير ضامن الا اذا خرج عن الامانة وهذا
لا يوجب انسداد باب الاستيمان اصلا فتلخص من ذلك ان الضمان باحد الامرين من جهة الاجماع ومن جهة
رجوعه بذلك الى قاعدة اليد وخروجه بذلك عن باب الامانات ويدل على كونهما موجبا للضمان النصوص
الخاصة ايضا المستفيضة التي لا داعي لذكرها وانما البحث في موضوع التعدي والتفريط اذ الاصحاب لم يبينوا في هذا
الباب كلاما منقحا والظاهر ان التعدي عبارة عن فعل ما يجب تركه كركوب الدابة او زيد من المسافة المستأجر
عليها او السير بها على خلاف المعتاد او حملها زائدا على المعتاد كذا او سقي الدابة او حبسها ونحو ذلك
والتفريط عبارة عن ترك ما يجب فعله كترك العلف وسقي الدابة وعلفها او عدم حفظها في مكان

في المكان اللائق او نحو ذلك في كل شيء موجب بحسبه وقد يطلق عندهم التعدي على ما يعم التفريط
ويكون المراد منه التجاوز عما ينبغي القيام به سواء كان فعلا لما يترك او تركا لما يفعل وقد يطلق
التفريط على ما يعم التعدي ويكون المراد به التقصير في حق المالك سواء كان تركا لما يجب او فعلا
لما يحرم والامر في ذلك سهل نعم هنا امور لا بد من التنبيه عليها الاول ان المعتبر في التعدي والتفريط
هل هو قصد وتعمد فاعلها قاصدا الى ذلك فلو صدر منه سهوا او نسيانا او في حالة النوم او السكر
ونحو ذلك لا يصير ضامنا او هو اعم من القصد والعدم حكما بل ينبغي ان يفعل او يترك اذا فعله او تركه
قاصدا ام لا فيكون ضامنا من وجهان من ان لفظ التعدي والتفريط ما يشعر باعتبار القصد ولان غير
القاصد معذور فكيف يترتب عليه الضمان ولكن ينبغي ان يقال ان ظاهر كلام الاصحاب مطلق ولا خصوصية
للفظين اذ لم يرد دليل بهذا العنوان الا انه مورد الاجماعات والعمدة ان عموم دليل الضمان
محكمة غاية ما خرج عنه حالة البقاء على الامانة واما بعد وقوع تصرف غير مرضي فلا نعلم
دخوله تحت ادلة الامانة فالمرجع قاعدة الضمان مضافا الى انه من صور المسألة صورة استناد
التلف الى ذلك التعدي او التفريط فيندرج تحت دليل الاتلاف الذي لا شك في عدم
مدخلية القصد فيه فالمتلف ضامن وان كان نائما او ناسيا او نحو ذلك واذا ثبت في هذه الصور
ثبت في باقي الصور التالف بعد التعدي كما نذكرها مفصلا بعدم القول بالفصل ولا يقال
ان قبل وقوع هذا الفعل لم يكن مضمونا على القابض وبعد صدور مثل ذلك بلا قصد يشك
في عروض الضمان وعدمه والاصل بقاء الحكم السابق على حاله فاذا تم هذا في هذه الصورة تم فيما عداها
ايضا بعدم القول بالفصل لانا نقول اولا ان جريان الاستصحاب فرع بقاء الموضوع الذي اخذ
عنوانا في اصل الحكم كما ذكرناه في بحث تبعية الاحكام للاسماء وهنا قد تعلق حكم الضمان بالامين
والامانة بعد وقوع مثل هذا الفعل نشك في كون هذا امينا حتى يستصحب بقاؤها الحكم ونحو ذلك
وثانيا ان بعد فرض صحة الاستصحاب نقول لا يعارض الملاقات ادلة الضمان وعمومها نظير
تعارض استصحاب الخيار مع عموم لزوم العقود حيث ذهب الاكثر فيه الى العموم تقديما
لجانب الاطلاق وقد مر الكلام فيه سابقا فالمعارض لدليل الضمان ادلة الامانة ولا يعارض
الاستصحاب دليل الضمان وثالثا انه لو كان ذلك فلا يمكن الحاق صورة التلف بالتعدي
على الضمان فيه حتى يتم لنا القول بانه لا القصد في ذلك فحينئذ ثبت تلك الصورة بالدليل
الاجتهادي وهو الاجماع فيلحقه باقي الصور مع انه لو امكن الالحاق ايضا لكنا نقول بترجيح جانب
الضمان لقوة الضمنية والاستناد الى دليل اجتهادي فتدبر الثاني انه هل يعتبر كونه عالما بان

بان هذا فعل وتفريط او بعلم الحكم ما لو كان عالما بالموضوع او جاهلا او بالعكس لو كان معتقدا للخلاف
ايضا كما لو زعم ما فعله لازم الفعل فبان لازم الترك او تركه لازم الترك فبان لازم الفعل لغلط
التعيين لعين ما ذكرناه من الوجوه السابقة فان السبب من الاحكام الوضعية التي لا يفرق الحال فيها
بين العلم والجهل بلا شبهة مانعا للضمان فغير معتبر قطعا اذ العلم والجهل بالاحكام اللاحقة للموضوعات
لا يؤثر في صدق الفاظ الموضوعات حتى ما علق الحكم على لفظ يترتب بعد صدقه سواء كان عالما
على الحكم او جاهلا مضافا الى ان المعيار في المقام على ما ذكرنا او ما ذون فيه في التصرف كيف كان فبان خطأ
فقد تحقق التعدي والتفريط وتعلق الضمان كيف كان وعلى ما ذكرنا يكون معنى كلام الاصحاب فعل
ما يجب تركه وترك ما يجب فعله ارادة الواقع يعني لو لم يكن سهوا ولا نسيانا ولا جهلا ولا خطأ او
غير ذلك من الاعذار لكان ذلك واجبا لا الوجوب بالفعل ولا اللازم الاقتصار على صورة الوجوب
الشرعي ولتخصص الضمان فيما اذا فعل ما هو حرام شرعا او شرعا وهو لا يتحقق باجتماع شروط التكليف و
وارتفاع الاعذار المسوغة كلا فتدبر الرابع ان بعد تحقق التعدي والتفريط فاما ان يتحقق التلف
بعد ذلك التعدي ونحوه او بآفة سماوية او بفعل اجنبي او بفعل نفس المتعدي او بفعل المالك اما الاخير
فيجيء بعد ذلك انه في حكم الاداء الى المالك واما الاربعة الاخر فالظاهر الضمان في كلها لتعلق صاحب
اليد وان كان له ايضا رجوع على المتلف في احدى الصور اذا لم يكن غارا والدليل الموجب في ذلك ما
ذكرناه من عموم دليل اليد والخروج عن باب الامانة فيصير مضمونا عليه باي نحو تلف غايته انه اذا كان
المتلف هو ذو اليد ترتب عليه الضمان بوجهين اليد والاتلاف والصور الباقية ذلك واضح ولو قيل
ان دليل اليد قد تخصص بدليل الامانات المالكية نقول ان شمول دليل الامانة بعد وقوع فعل التعدي
ممنوع ثم دليل الضمان عام لا شبهة فيه واذن المالك لم يحصل الا مع البقاء على نحو الامانة فتبصر

من جملة اسباب الضمان التلف قبل القبض واصل هذا انما هو في البيع وهو الخبر المشهور ان المبيع
اذا تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه وانعقد على ذلك الاجماع ايضا كما نص عليه وقد الحق بعضهم في سري
هذا الحكم الى الثمن بمعنى كونه مضمونا على المشتري قبل الاقباض للبايع في ذلك ايضا والمساقات والاجرة
المسابقة والرماية ومهر النكاح ومال الكتابة وعوض الخلع او الطلاق بعوض على ما يراه بعضهم من صحة
وبعبارة اخرى كل عوض تلف قبل القبض في المعاوضات فهو من مال صاحب اليد وغرامته عليه لا من
المالك فان هذه الكلية لا دليل عليها الا ما دل من النص والاجماع في البيع في خصوص المبيع والذي يبحث
فيما اذا كان التلف باتلاف صاحب اليد لانه ضامن بقاعدة الاتلاف قطعا ولا فيما اذا كان
التلف باتلاف المالك لانه ان لم يقبض فانه في حكم القبض كما نذكره في باب لنا دمه انه تعالى ولا

ولا فيما اذا كان ذو اليد معاندا او غاصبا او مانعا من الدفع الى صاحبه مع وجوبه عليه والا لكان ضامنا بالغصب
الغصب والعدوان قطعا بل انما البحث فيما اذا تلف بآفة سماوية او باتلاف اجنبي مع عدم لزوم الاقباض
والقبض على صاحب اليد اما لاذن مالكه في البقاء او لتأخير من دون ان يجعله وكيلا في القبض حتى
يحصل القبض واما لما كانت المال الحق بحصول التقابض من الجانبين على ما حققناه من عدم لزوم القبض
قبل اقباض الاخر فيما يمكن فيه التقابض على المعنى الذي فصلناه بحسب تفاوت المقامات في العين
والمنفعة في باب القبض فراجع فانه ليس هذا الفرض من اسباب الضمان السابقة في شيء وانما الضمان
هنا مبني على تأسيس قاعدة التلف قبل القبض ونحن نعلم ان الذي ورد النص في المقام اقتصر بعضهم على
خصوص المبيع للنصوص والنص والاجماع ولم يتعدوا الى غيره وحكم بكون التلف في غيره حتى في الثمن
من مال المالك فانه كما ان التلف بآفة سماوية يتلف من ماله كما لو كان في يده وان كان
التلف باتلاف اجنبي فله الرجوع على المتلف ولا دخل في ذلك لصاحب اليد لكن لا يخفى ان
الاصحاب لم يلتزموا بضمان اليد لصاحب في منفعة الاجارة بل الاجرة قبل القبض فضلا عن الثمن
كان التلف بكله او ببعضه او بوصف من اوصافه بتعيب ونحوه وبعد التأمل يظهر انهم يقولون
في سائر المعاوضات كلها وان لم ينص عليه الاصحاب الا في بعض المقامات والسر فيه ان القبض والاقباض
بعد تحقق المعاوضة والتمليك واجب على المتعاقدين ومقابل العوض الاخر على ما حققناه
في باب القبض بمعنى انه لا يجب دفع احد العوضين الا بدفع الاخر بازائه وهنا اشكالات دفعناها
في باب القبض فلاحظ فاذا كان كذلك وان لم يمكن الاخر دفعه ودفع الدافع ثم تلف من ذلك
الجانب وحيث تعذر بالتلف فات الشرط فلا يمكنه التصرف فيما اخذه فيجب ان يدفعه الى مالكه
الاول قضاء لحق المعاوضة بعد انتفاء ما هو مبناه من المقدمة وان كان لك كلام في ذلك
فراجع ما كتبناه في باب القبض بخط اخر ما قدمنا من المقدمة وان كان لك كلام في معنى
الضمان في هذا المقام الا كون تلف هذا المال من مال صاحب اليد دون مالكه بحيث كان
عوضا عما اخذه ففات العوض فيرجع العوض الى مالكه لا ادل له هذا معنى كون ضمانه على ذي اليد
وهذا معنى كون ضمانه على ذي اليد هذا ما لا اشكال فيه وهنا كلمات واحتجاجات متفرقة على خصوص
المقامات اعرضنا عنها بعد اتقان ما اوردناه من القضية الكلية فعليك بالتتبع التام في اطراف الكلام

من جملة اسباب الضمان القبض بالعقد الفاسد وقد نص على ذلك الاصحاب في باب
البيع ولكنهم يذكرون في سائر المقامات ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وما ذكرناه من
العنوان اعم من هذه القاعدة فان كل ما هنا هو الضمان في كل ما عقد قبض بعقد فاسد سواء

كان صحيحاً مبنياً على الضمان ام لا لكنهم يقولون كلما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وهذا يدل على
عدم ضمان ما قبض بعقد فاسد لا ضمان في صحيحه فيكون هذا واردا على قاعدتنا هذه ومسقطا للضمان
وقد ذكرنا انه تعالى قضية العكس في مسقطات الضمان مع ما يصلح ان يكون مدركا له فنظر الى
ان ما نذكرها هنا من الوجه على الضمان وجوه بعضها يعم العقود كلها وبعضها يختص بما بني على الضمان
فان كان المعتمد في الضمان هو الدليل العام فلا بد من بيان قضية العكس حتى يكون واردا عليها
وان كان المعتمد الدليل الخاص بعقود الضمان فلا يكون بينهما تلازم ثم ان العقد الفاسد قد
يكون من جهة العقد باللفظ بان لا يكون جامعا للشرائط وقد يكون فساده من فوات شرط العقد
او من فوات شرط العوضين او من فوات اصل العوض كالبيع بلا ثمن والاجارة من دون اجرة و
نحو ذلك وقد يكون المتعاقدان عالمين بالفساد وقد يكونان جاهلين وقد يكون احدهما عالما
والاخر جاهلا او مع اطلاقهم الضمان في العقد الفاسد مطلقا ما يجب في الضمان فيما كان مبنيا
على الضمان كالبيع والصلح والهبة المعوضة والمزارعة والمساقاة والجعالة ولو كان بعوض
والمسابقة والنكاح ومثله الخلع والطلاق بعوض امور احدها ان كلا من المتعاقدين قد اقدم
في العقد على الضمان اذ لا دليل لغرض في العقود الجائزة فيثبت بما اقدما عليه ولا يمكن ان يقال ان اقدامهما
انما هو على تقدير الصحة فكيف يبقى بعضها على تقدير الفساد مع جهلهما بانه فاسد فلا يكون الا
على الاطلاق لانا نقول انهما لما علما الضمان في صورة الفساد بقيمة المثل ومهر المثل كان قبضهما
اقداما على الضمان وان بنيا على الصحة ولو سلم عدم اقدامهما على الضمان على تقدير الفساد
فاما انهما قاصدان للضمان بالمسمى واما انهما ساكتان عن صورة الفساد بحيث لم يخطر ببالهما
ذلك فيكون اصل الاقدام على الضمان على كل حال وليس هنا الا اثبات كون الضمان بالمسمى او
بغيره كما لا يمكن ان يقال ان صورة الفساد العلم قد تقدم كل منهما على الاتلاف مع الدرية في المسقطات ان
الاقدام من جملتها فلا فرق بين المقام وبين دافع الثمن على البائع الفضولي مع العلم بفضوليته فانه لا
يرجع عليه لو لم يجز المالك مع تلف الثمن ولذلك قد اقدم فيها ضربا لا ولوية لان الاقدام هناك
انما هو بتوقع الاجازة وهنا معلوم مراده كما هو المفروض لانا نقول ان الدفع هنا مع البناء
على المعاوضة وهو صورة تطريق للتشريع ليس اتلافا للمال وقيامه على باب الفضولي لو سلم
عدم الرجوع فيه لانه دافع للمال على سبيل العوض الاخر فيعلم ان صاحب المال اخذه مجانا وفي
المقام فانه دافع مال المرابا لمال الاخر وان كان بمعاوضة فاسدة فهو دافع بحصول العوض كيف
كان وقد اثبتنا الاجماع المحصل من تتبع كلام الاصحاب في هذه الابواب حيث يحكمون في كل موضع:

الاثم

موضع حكم فيه بفساد المعاوضة بثمن المثل واجرة المثل ومهر المثل كما لا يخفى مع حكاية الاجماع على ذلك
في كلامهم نقلا مستفيضا بل متواترا على اختلاف في المورد وفي الجملة فقد عرفت انها الجزء السابق في قاعدة
اليد فان هذا المقام فرع من فروعها وغاية ما يمكن هنا ان يقال ان الفرض كون هذا المال
مقبوضا باذن المالك فلا وجه لكونه مضمونا لما ستحكيه بعد ذلك من كون الاذن من مسقطات الضمان
ويمكن ان يقال ان الاذن انما حصل في ضمن العقد مقيدا وهو بين ولا يزال القيد يتبعه وسيأتي توضيح ذلك
وثانيها القاعدة الثانية المشار اليها ان كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وهذه القاعدة في الجملة
دالة على الضمان على ما يظهر من معناه وهو المدعى نعم يبقى الاشكال في كونه مفيدا للضمان المسمى
واجرة المثل وقيمة المثل وهو كلام اخر ويأتي في ذيل المسألة الاشارة الى محتملات هذه العبارة
وثالثها المراد هنا وهنا اشكالات بعضها عامة وبعضها خاصة احدها انه لا يكون العقد الفاسد
اذا كان من حيث لفظه تاما مقام المعاطاة فيحصل له الملك المامور به ويكون التلف من مال صاحبه
لا من مال المالك الاول فلا وجه للحكم بالضمان وكذا لو كان الفساد من جهة لا تضر بالمعاطاة كعدم
ذكر اجل النسيئة ونحو ذلك في وجه والدفع ان اللفظ لم يكن مؤثرا على ما هو المفروض وكونه معاطاة
انما هو في صورة المقصود النقل والانتقال بالتعاطي والفرض انهما قصداه باللفظ فما قصد
تاثيره لم يؤثر وما لم يقصد تاثيره لا يكون مؤثرا وهو المدعى وثانيها ان من جملة صور المسألة
ما لو كان الدافع عالما بالفساد والقابض جاهلا ولا وجه في هذه الصورة لتضمين القابض
نظرا الى انه مغرور من قبل الدافع وقد مر ان المغرور يرجع على الغار فلا وجه للرجوع بالعكس
والجواب ان التعليم غير واجب وذلك فانه غرر عند وهنا قد اقدم من تقصيره وثالثها ان الدافع
لما كان باذن المالك فينبغي دخوله تحت الامانات الخارجة عن الضمان ودفعه بان عدم كون القرض
من الامانات الشرعية والمختارة اذ هو منوط بعدم اطلاع واذن الشرع وكلاهما منتفيان والاذن
قد تقيد بالمعاوضة وهي قد فسدت فيرتفع الاذن ودعوى ان الاذن هنا ينحل الى اذنين اذن
على تقدير المعاوضة واذن في التصرف كيف كان بناء على الوجدان حتى في صورة العلم بالفساد ايضا
فان الاذن [illegible] اذ نعتقد ببقاء المعاوضة الصورية فانه ينبني الامر على المراجعة فكل منهما
يرجع الى صاحبه من دون فرق ثم هذا الكلام في كون الضمان بالمسمى او بالقيمة في كل شيء بحسبه هو
كلام اخر يأتي تمامه كيف كان في كيفيات الضمان فارتقب ورابعها ان من جملة صور المسألة ما
لو كان الفساد من عدم المعاوضة بلا عوض فانه لا وجه للضمان لانه صريح في الدفع المجاني ولو كان
في الاتلاف وكذا اذا ذكر عوضا لا مالية له كالحشرات فانه ايضا كذلك فكيف تقولون بالضمان هنا

انّما اذا كان قد ذكر العوض الغير القابل توجه الضمان واتّضح نظرا الى ان الدفع في ازاء هذا العوض
انه لم يصلح عوضا فكان الدفع على طريق ضمان فيه لا على سبيل المجان حتى لو كان عالما بعدم
قابليته العوضية ايضا اذ دعوى عدم تعقل تقييد الدفع بالعوض مع العلم بالفساد ممنوعة بل ليس
ذلك الا كالتعلم التشريع في العبادات مع العلم بعدم الامر فيه بعض على ان يكون هذا معاوضة وان علم
بانه لا يصير شرعيا واما اذا لم يذكر العوض ففيه الكلام من وجهين احدهما بعد العلم بقصده وهو اما
بارادة الدفع المجاني وهو خارج عن محل البحث والعبارة لا تعينه واما بارادة الدفع على ان يكون هذا
بيعا او اجارة او مزارعة مثلا ولكنه بالعوض وح نقول لم يرض على التلف مجانا مطلقا بل على تقدير
كون ذلك اجارة مثلا والغرض انه لا يتحقق فالاتلاف غير جاير وثانيهما في عدم العلم بقصده هل
المستفاد من العبارة الى شيء فان ظ امر مثلا يقتضي العوض وظ بلا اجرة يقتضي كونه قصد
العارية فيتعارضان وهو خارج عن محل البحث هذا هو الكلام في عقود المعاوضة واما ما عداه
كالهبة بلا عوض والوقف والسكنى والتحبيس والعارية والوديعة والشركة والمضاربة بالنسبة الى
المال والربح والوكالة والوصية ونحو ذلك فما يضمن بصحيحه منها وكان العقد فاسدا ينبغي ضمان
المقبوض بضمه لعموم ما دل على ضمان اليد وكون اذن المالك على تقدير صحة العقد واما على تقدير البطلان
فلا اذن كما ذكرناه وبالجملة الوجه المذكور فيما قبضه بالعقد الفاسد في المعاوضات يجري في المجانيات
ايضا لو لم يكن ما هو يخرج عن الضمان ولكنها قد خرجت بقولهم ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده ويجيء الوجه
في ذلك في مسقطات الضمان فالاشارة الى محتملات هذه القاعدة وبيان المراد منها تتميما
للبحث وتعيينا للنفع والمحتملات فيها امور احدها ان يراد ان كل عقد يتحقق فيه ضمان لو كان صحيحا بالعوض
يضمن فيها لو كان فاسدا اذا تلف بمحض الاصل وهو قولنا كلما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده بعقود المعاوضات
وعكسه وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده يشمل الامانات كالوديعة ورأس مال المضاربة والعين
مادون منفعتها في العقود المجانية بلا عوض فان كل ذلك غير مضمون في الفاسد كما في الصحيح بلا
فرق الثاني ان يراد ضمان كل عقد يحصل الغرامة والخسارة في صحيحه لاحد بمعنى انه يتلف منه ما لا يحصل الخسارة
في فاسده ايضا عليه وما لا يحصل في صحيحه كذا لا يحصل في فاسده ايضا فيشمل جل العقود المجانية كما
يشمل المعاوضات فان المال الموهوب مما يتلف من المتهب في الصحيح كذلك في الفاسد ويختص العكس
بالامانات التي لا خسارة فيها صحيحا او فاسدا فالمقدمة الاولى على الاحتمال الاول اخص منها على المعنى
الثاني والمقدمة الثانية في الثاني اخص منها في الاول الثالث ان يراد منه بيان معنى الضمان
جنسا وقدرا في الفاسد كالصحيح بمعنى ان المال الذي يضمن في الصحيح يضمن في الفاسد بما يضمن

يضمن به في الصحيح بمعنى المسمى لا عوض المثل الرابع ان يكون لبيان ضمان العهدة اذا انكشف المبيع
مستحقا للغير ويكون معناه ان كل عقد يضمن ويتعهد بمتعلقه تماما اذا ظهر ملكا للغير مع
فاسده ايضا كذلك بمعنى انه اعم من كونه مال الغير بجهلهما المال فيه والبيع صحيح كذلك فليفسخ وفاسدا ايضا
الخامس ان يراد به ان المضمون الثمن الذي يضمن في الصحيح فكذا في الفاسد والسادس ان يراد به خصوص
الثمن لا غير والسابع ان يراد به الابعاض منه من العوض والمعوض بمعنى ان الابعاض كما انه مضمونة
في الصحيح مضمونة في الفاسد كابعاض المبيع والثمن في البيع والابعاض المنفعة والاجارة واما الابعاض
التي لا يضمن بالصحيح كابعاض عمل الجعالة السبق والرماية فلا يضمن بالفاسد ايضا الثامن ان
يكون بمعنى الامر بكل ما يضمن لو كان العقد صحيحا يكون في الفاسد وما لا يضمن بالصحيح لا يضمن بالفاسد
والاحتمالات الاربعة الاخيرة بعيدة عما يفهم من العبارة عرفا تخصيص تقييد من دون معيد
لما يظهر من استدلالاتهم بها في مقامات اخر غير الاربعة المذكورة مضافا الى ان الح الثاني ظهر من
كلامهم ان المراد بالموصولة هو العقد فانه قال كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وكل عقد لا يضمن
بصحيحه لا يضمن بفاسده فلا وجه للحمل على المعاني الاخر مع ان الحمل على اصل الاربعة الاخيرة يوجب
تهافتا في تركيب القاعدة لا يخفى على من تاملها والحمل على المعنى الرابع ايضا غير صحيح كما هو ظ استدلالهم
بها في غير ضمان العهدة عن ظ العبارة ولكون القاعدة مجمعا عليها عندهم مع اختلافهم في ضمان
العهدة والمعنى الثالث وان كان يلايم لو عبر بالموصولة لا بلفظ العقد من وجه لكنه لا يلايم من
وجه اخر لانه يبقى غير صحيحه وفاسده خاليا عن المرجع كما يلزم هذا البحث في الاحتمالات ايضا
الى العقد المعلوم من السياق خال عن الوجه ويبعد ايضا مخالفة لاطباقهم على الضمان بمهر المثل واجرة
المثل لا بالمسمى فلا يجتمع تنوبهم بذلك مع اطباقهم على القاعدة لو كانت بهذا المعنى فدار الامر بين
الاحتمالين الاولين وتعيين الاول لتعبيره من ظ العبارة وظهور لفظ الضمان في الدفع للعوض لا مجرد كون
ذلك تاما من ماله وهو لا يكون الا في المعاوضات واستدلالاتهم ايضا يرشد الى المعنى الاول
فلا بد من الرجوع فيما يخص بتقييد هذه القاعدة بامور منها ان الضمان في الفاسد مشروط بالقبض
بخلاف الصحيح فبيان القاعدة مسوقة لبيان اصل الضمان ولا دلالة لها على شرايطه وكيفيته تحقق
بعينه مضافا الى عدم الفرق بين ما قبل القبض وما بعده فان الضمان قبل القبض على المالك الاول
سواء كان في صحيح او فاسد وبعد القبض على القابض سواء كان في صحيح ام فاسد فهذا الكلام ناش عن
عدم التامل وان بنيت على انه ما يتحقق قبل القبض من التلف لا يسمى ضمانا
فيكون داخلا تحت قولنا لا يضمن بفاسده كما لا يضمن بصحيحه ومنها ان المعاوضة بين الناقص كما

كالمجنون والصغير بين الكل غير موجب للضمان على الناقص مع انه فاسد ولو كان صحيحاً لكان هنا
ضمان والوجه ما ياتي في مسقطات الضمان ان الاقدام مسقط له والظاهر ان المراد بيان النوع لا حصر
الافراد حتى يحتاج الى التقييد مضافاً الى ان كلامهم لو حمل على عمومه ايضاً يكون معناه ما يضمن
بصحيحه يضمن بفاسده لو كان على ذلك الفرض صحيحاً بمعنى عدم تغير الموضوع وهذا لا يمكن غير على هذا
الفرض الصحة او نقول ان قولهم وعكس القضية اعم من كون السالبة بانتفاء الموضوع او المحمول
وهنا نقول هذا الشيء لا ضمان في صحيحه لانه لا صحيح له فلا ضمان في فاسده من هذه الجهة وان كان
في طرف الكامل فيه الضمان ومنها اخراج نصف المهر الذي يضمن قبل الدخول في العقد الصحيح لانه يضمن
في العقد الفاسد الضمان ومنها اخراج نصف المهر الذي يضمن قبل الدخول في العقد الصحيح فانه لا يضمن
فلا يصدق قولهم كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ومنها اخراج عقد المكاتبة فانه يضمن بصحيحها
ولا يضمن بفاسدها انتهى وفيه تأمل للتعميم في سائر اسباب الضمان وهي امور احدها الضمان الحاصل
باصل الشرع على المكلفين بمعنى التكاليف المالية سواء كانت مشروطة بقصد القربة ام لا ومن هذا
الباب زكوة الابدان وزكوة الاموال وشرائطها المعتبرة في الشرع والاخماس وما يلزمه الانسان بنذر
او عهد او يمين وما يصير سبب الامور الصادرة منه من الكفارات المالية على اختلاف افرادها ككفارة
الحج والصوم والوطي والقتل والظهار والايلاء وغير ذلك ومن هذا الباب نفقات الاولاد و
الازواج والمماليك في وجه ضمان العاقلة للدية ونحو ذلك فان هذه ضمانات حاصلة
بخطاب الشرع ابتداء او بعد عروض سبب من المكلف نفسه وثانيها الضمان الحاصل باحد اسباب الحكم
اذا اشتغلت الذمة من بيع او صلح او اجارة او جعالة او قرض او مسابقة او نكاح او نحو ذلك
من العقود فانها تصير سبباً لاشتغال الذمة بمقتضاها الا ان ضمانها للمال على حسب ما جعل في ضمن
العقد وذلك واضح وثالثها الضمان الحاصل بنفس عقد الضمان اي التعهد وهو اقسام ثلثة الاول
ضمان المال الثابت في ذمة الغير وهو الذي عقدوا عليه في الفقه باباً وذكروا له شرائط واحكاماً
معينة ومن الشرائط المعتبرة فيه كون ذمة المضمون عنه مشغولة عند الضمان لان حقيقته عبارة عن
انتقال الدين من ذمة الى ذمة وهو فرع الوجود في الذمة الاولى ولذلك ذكروا ان ضمان مال الجعالة
قبل تمام العمل والدية على العاقلة قبل حلول النجم ونحو ذلك غير صحيح وثانيها النوع الثاني التعهد بالمال
بواسطة التعهد بالنفس كما في الكفالة فان العقد ابتداء انما هو على التعهد ببدن المكفول ولكنه
يلزم منه تعهد المال لو لم يسلم المكفول كما ذكروه في باب الكفالة وهذا الضمان ايضاً ضمان مال بواسطة
التعهد بالنفس وان شئت قلت رجوع المكفول على الكفيل بالمال داخل في ضمان الاتلاف

الاتلاف نظراً الى ان الكفيل بكفالته وتخليته سبيل المكفول له قد اتلف مال المكفول له فان سلم المكفول
فليأخذه المضمون وان لم يرجع على المتلف فيصير تحت قاعدة الاتلاف الثالث التعهد بامر خارج
عنهما وهو الذي يعبر عنه بضمان ما لم يجب وهو غير جائز بمعنى لا يلزم منه شيء والضمان لما لم
يجب صور منها ان يقول لواحد ان فلاناً ان اخذ منك شيئاً او غصب مالاً او اتلف ونحو ذلك فانا
ضامن له مع انه لم يفعل شيئاً من ذلك في هذا الوقت فيتعلق الضمان على الحصول ويكون معناً
كل غرامة تعلق بذمة فلان فانا ضامن له مع انه لم يفعل شيئاً من ذلك في هذا الوقت فيتعلق
الضمان على الحصول ويكون معناه كل غرامة تعلق بذمة فلان فانا ضامن له وهذا الضمان لا كلام
في بطلانه للاصل وعدم الاجماع وعدم وجود دليل دال على صحته ومن هذا الباب ما ذكروه في الفقه
من عدم ضمان صحة عهدة الثمن لو انفسخ البيع وضمان درك ما يحدثه من بناء او غرس لو ظهر العين
المشتراة مبيعة للغير وضمان عهدة الارش لو ظهر المال معيباً فان ذلك كله ضمان لشيء لم يثبت
في ذمة المضمون عنه وهذا الضمان ونحوه ضمان مال الجعالة وعوض السبق والرماية ودية او ارش
الجناية قبل استقرارها وكان ضمان الاجنبي عوض الخلع سواء كان باذن الزوجة او بالتبرع قبل وقوع
الخلع الموجب لاشتغال الذمة المزوجة منها ان يقول لواحد ادفع مالك الى فلان وعلي ضمانه ثم
ونحو ذلك وبعبارة اخرى يأمر غيره بدفع او اتلاف او عمل لا يعود عليه شيء من ذلك وقد وقع
من هذا القسم في الخبر في قول احد الجالسين في السفينة لاخر الق متاعك في البحر وعلي ضمانه حيث يكون
المقام مقام خوف من الغرق على النفوس لان القائل يضمن واتفق بعض من الاصحاب وجعلوه خارجاً
عن الباب بالنص ولا ريب ان الامر بعمل له اجرة عادة لغيره مع التصريح بان علي ضمانه ايضاً يصير داخلاً
تحت الجعالة ولا يلزم منه الضمان لانه من عقود المعاوضة ولا فرق ان يكون لجاهل او هو المالك كما
ذكروه في محله وانما الكلام في صورة الامر الى الدفع الى الغير او الاتلاف في غير الصورة
المنصوصة وظاهر كلامهم عدم تحقق الضمان بذلك لان الدافع المتلف قد اقدم على الاتلاف ما لم
ولم يكن هناك ذمة مشغولة حتى يضمن عنها بمجرد قوله وعلي ضمانه لا يثبت الضمان الا ثم دليل على
سببيته والوفاء بمطلق العقد غير لازم لانه لا يمكن العوض في مقابل الدفع والاتلاف فيكون كالجعالة
بل داخلاً فيها الا انا نقول اولاً ان المقصد ضمان المال المدفوع او المتلف ولو كان جعالة لكان الضمان
للعمل وهو الدفع والاتلاف ولا يجب فيه وثانياً ان الجعالة لا يكون الا في عمل مقصود محلل كالاعراض
صحيح يتعلق باتلاف الغير ماله او دفعه الى الغير القابل ولو فرض تعلق غرض بذلك فلا مانع من كونه
جعالة لكن الضمان يرجع الى اجرة المثل لهذا العمل لا الى المال المتلف فتدبر ولا يمكن التمسك في

في ضمانه بالغرور ويتقرب بان القائل قد غره بالتزامه بالعوض لان الغرور انما يكون في الموضوع وهنا
قد اغتر الدافع لنفسه مع علمه بكونه في الشرع كذلك فالتقصير في تعلم الحكم مع انه يجري في صورة علم الدافع
او المتلف ايضا بانه شرعا غير مضمون على القابل والمتجه اعم من صورة العلم والجهل واما الضمان المدفوع
اليه فان كان يقتضيه قاعدة اليد لكنه ساقط بالاقدام كما يأتي في تحرير الثمرة فالى حقهما ان يأمر بالدفع او
الاتلاف فيما يعود الى القابل كالامر باداء دينه او اعطاء نفقته زوجته او دابته وغيرها ردا ويجوز ذلك
مع تصريحه بان الضمان وقد حمل الاصحاب في الدين والضمان باذن الاذن في الضمان واداء الدين يوجب
الرجوع على الاذن وان لم يصرح بانه بدل ضمنه وضمنه والظاهر ان هذه المقامات كلها يختص نظرها الى
قاعدة اليد فان كلا مما الصرف في مصارفه باذنه فقد دخل في يده وقد اقدم الباذل الى العوض.
كما ان المبذول اليه ايضا قد اقدم على ضمانه فدخل تحت يده مرة دون تبرع فمقتضى القاعدة الضمان
وهذه الامور ترجع في الحقيقة الى امرين احدهما كون الدافع والمتلف وكيلا عن القابل في الاقراض
ووكيلا عنه في الصرف في مصارفه فيصير بمنزلة عقدين تنقلب وهنا ابحاث لا حاجة الى ذكرها وهنا
صورة وهو ما لو امر غيره بدفع او اتلاف وجعل في اي الاقسام السابقة كان مرة دون تصريح بالضمان
على نفسه فحكم بذلك على الضمان ام لا محل بحث فانه في الصورة التي لو صرح بالضمان لم يكن ضامنا
ففيما لو لم يكن مصرحا بالضمان لا يضمن بالاولوية واما لو كان صورة لو صرح بالضمان كان ضامنا
فهو المحرم [illegible] ومنشأه احترام مال المسلم وعلى [illegible] عن اصالة البراءة مع عدم التزامه بالضمان
والحق انه ان كان هناك قرينة من عادة او غيرها دالة على الضمان فيجب مع عدم قصد الدافع او العامل
التبرع واما لو لم يكن هناك ما يقتضي ذلك فلا ضمان فان قصد الدافع الضمان لاصالة البراءة وعندي
فان المقام مما ينبغي ان يبسط فيه الكلام ولكن الاستعجال قد ضيق علينا المجال   من جملة ا
المسقطات للضمان قاعدة الاحسان والاصل فيها قوله تعالى ما على المحسنين من سبيل بتقريب ان ا
السبيل نكرة واقعة في سياق النفي فيفيد العموم وكلمة على الدالة على الضرر والجمع المحلى باللام مفيد للعموم
العموم الاستغراقي فيكون المعنى ان كل سبيل يوجب ضررا على فرد من افراد المحسنين فهو منفي ولا
يتخيل ان هذا يقتضي نفي العموم لا عموم النفي بتقريب ان السبيل عام والمحسنين عام فالاثبات يقتضي ثبوت
كل فرد سبيل على فرض عمومه على كل محسن والنفي يفيد عدم كونه كذلك ولا يلزم من ذلك انتفاء
كل سبيل عن كل محسن نظرا الى المتبادر من الاية نفي جميع افراد السبيل عن جميع افراد المحسن
وليس هذا من باب ليس كل حيوان انسانا فان قلت اذا كان المحسنون بمعنى كل محسن فيصير المعنى
لا سبيل على كل محسن وهو لا ينافي ثبوت السبيل على بعضه قلت ليس كل ما هو في تقدير شيء

شيء يفيد فائدته فان المقام يتفاوت بذلك والذي يفيد هذه الفائدة المستفادة من
الاية فمن ذلك ليس على فرد من افراد المحسنين سبيل حتى يتحقق العموم في السلب نفي المحسن لا قوله [illegible] على   ليس
كل محسن سبيل [illegible] بالجملة لا بحث في كون الظاهر من الاية عموم السلب لو فرض عدم دلالته على الكلية لامكن
تتميم الاستدلال ايضا بان تعليق الحكم على وصف الاحسان يشعر بانه العلة في ذلك بل الظاهر انه العلة
في المقام فيطرد الحكم في كل محسن على ما [illegible] من جهة العلة المستنبطة من كلام الشارع وان لم يكن بالتصريح وان
خالف فيه بعضهم [illegible] فالى ان عدم وجود فرد معهود في البين وعدم الفائدة في ترتيب الحكم على
على فرد غير معلوم يعين الحكم على جميع الافراد او على الطبيعة السارية فيها وعلى التقديرين فهو ثبت
للمطلوب [illegible] ان هذه الاية الكريمة قد سيقت مساق حكم العقل فانه قاض بعدم السبيل على المحسن وقد
اشار الى هذا المعنى قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان فان ظاهره امتناع السبيل على من
المحسن بل ينبغي ان يكون جزاء عمله الاحسان اليه فلا يكون قابلا للاختصاص بضرر ودفع امر قد ذا
دلت الاية على نفي السبيل عليه عموما فدل على عدم الضمان والغرامة عليه لانه في قوة الكبرى الكلية
بان نقول لثبوت الضمان على المحسن سبيل عليه والسبيل منفي في الشرع كلية فينتج ان الضمان منفي على ا
المحسن سبيل عليه والسبيل عليه منفي في الشرع كلية فينتج ان الضمان منفي على المحسن ولا يمكننا ان ندعي ان
المراد سبيل الاخرة لا الدنيا او سبيل الاحتجاج لا الالزام لانا نقول ظاهر الاية عام لا وجه لتخصيصه
مع ان فتح باب الضمان فتح لباب الالزام والاحتجاج جميعا والاية نافية للجميع لا يقال غاية ما تستفاد من
الاية عدم جعل سبيل على المحسنين من جانب الشرع ابتداء واما لو فتح المحسن السبيل على نفسه باتلاف وضع يد
يد ونحو ذلك فاي مانع من الضمان نظير ما ذكروه في نفي سبيل الكافر على المسلم لانا نقول لا فرق بين المقامين
لان الاية هناك قد دلت على ان الشارع لم يجعل سبيلا للكافر على مسلم وهنا قد دلت على عدم
السبيل من سائر المحسن لا سبيل عليه مطلقا ولا يمكن حمل الاية على الاخبار لبعده عن طريقة الشرع ومن استلزام
الكذب في غالب الموارد بل الظاهر ارادة انشاء الحكم الوضعي وهو عدم ثبوت الغرامة والضمان
عليه وهو المدعى ولما كان نفي السبيل معلقا على وصف الاحسان فالمستفاد منه عدم ثبوت
السبيل في محل الاحسان ومن حيثيته بخلاف الحيثيات الاخر فيكون المراد ان في محل الاحسان لا ضمان
على المحسن وان كان الضمان عليه من جهات اخر ولا بد في البحث من تنقيح معنى الاحسان حيث انه المدار في
ذلك فنقول هل الاحسان اعم من جلب المنفعة ودفع المضرة او يختص بالمنفعة بالاولى دون الثانية
او بالعكس لا شبهة في ان ايصال النفع الى الغير يسمى احسانا للتبادر وعدم صحة السلب وصدق اهل اللسان
واما دفع المضرة فالظاهر منه ايضا ذلك وان كان لفظ الاحسان يومي الى نوع من الايجاد ودفع المضرة ليس

فيه ذلك ولكن الظاهر انه لا يصح سلبه والقدر المشترك معتبر ومن فلو قلنا بالاعم فيلزم عدم الضمان
فيمن اثبت يده على مال الغير لدفع مضرة عنه او جلب نفع اليه كاخذه لمال من يد السارق او المنتقل من الغرق
او المخلص من الحرق وحمله المال للاسترباح او الاستيجار ونحو ذلك وان قلنا بالاختصاص بخصوص تحصيل
النفع للمالك او نقل متاعه الى مكان آخر ليباع بالثمن الاوفى واخذ الدواب الى المرعى ونحو ذلك وان
ما الاختصاص مختص باحد القسمين دون الآخر يخطر بالبال ان الشيخ الوحيد الاستاد في اثناء الدرس
صرح في اثناء الكلام ان قاعدة الاحسان تختص بصورة دفع المضرة ولا تشمل صورة جلب المنفعة وهذا
لا ينطبق على قاعدة اللفظ نظرا الى ان لفظ الاحسان صادق على ايصال النفع او منع من صدقه على دفع
المضرة فلا وجه للتخصيص بالثاني ولا اقل من التساوي والظاهر ان التعيين الاعم لا من جهة عدم شمول
اللفظ بل من جهة عدم استقراء الموارد فان المواضع التي ذكرناها للاحسان بمعنى جلب النفع كلها محل النظر
في ارتفاع الضمان بل الظاهر ان الفتوى فيها بالضمان كما لا يخفى فانه تصرف في مال الغير بغير اذنه فلابد اما
من ذكر دليل التخصيص لقاعدة الاحسان والظاهر انه منتف اذ لم نجد دليلا مردا على قاعدة الاحسان والظاهر انه
منتف اذ لم نجد دليلا واردا على قاعدة الاحسان بل الظاهر ان الدليل العقلي الغير قابل للتخصيص من دعوى
انه غير داخل في الاحسان بالمرة وهو مشكل اذ دعوى ان جلب المنفعة غير داخل في الاحسان دونها
خرط القتاد ويمكن ان يقال ان يكون وضع اليد على مال الغير احسانا انما يكون في صورة دفع المضرة واما
في صورة جلب النفع فليس اثبات اليد جلب نفع بل ايصال النفع انما هو لشيء آخر فيتعلق الضمان باثبات
اليد ولا ينفع بعد ذلك الاحسان المتاخر وفيه نظر وهل الاحسان يدور مدار القصد او الواقع او هما
معا فلو زعم انه يحق الدابة دفع للضرر عنه وصادف كونه في الواقع كذلك صار احسانا قطعا واما لو لم يكن
ذلك في الواقع دفع ضرر فهل يكون احسانا ام لا وجهان والظاهر ان مصادفة الواقع شرط لا مجرد الاعتقاد
بانه احسان غير كاف بل لابد من كونه في الواقع دافعا للضرر لان المتبادر من لفظ الاحسان ولو زعم انه ليس
دفع ضرر واتفق انه في الواقع كان الوقت كذلك فهل يسمى ذلك احسانا ام لا فيه وجهان والذي
يقتضيه النظر اعتبار القصد في صدق لفظ الاحسان في ذلك مجرد كونه في الواقع دفع ضرر لا يكفي في
صدق اللفظ كما يقتضيه العرف فيخرج ما كان بقصد الاحسان واتفق انه صادف الواقع وكان فيه دفع مضرة
فهو داخل في الآية موجب لعدم الضمان ودخول جلب المنفعة يجيء الكلام السابق والظاهر انه بعد تحقق
موضوع الاحسان لا يفرق الحال بين امكان اعلام المالك وعدمه فلا يضمن من اثبت اليد لدفع
المضرة وان امكن اعلام المالك فتصرف بعد تحقق الاحسان ان اتفق التلف بفعل المحسن بمعنى
عدم مصادفته لمصلحة الواقعية فيجيء الضمان من جهة الكشف عن عدم الاحسان وان اتفق التلف

التلف بآفة سماوية او باتلاف سبب آخر فلا ضمان على المحسن وان كان بيده ما لم يقصر في الدفع او ا
الايصال الى صاحبه او اعلامه بالاخذ وقد يرد ههنا اشكال وهو انهم ذكروا في باب اللقطة ونحوها
من ساير الامانات الشرعية كالدين المجهول صاحبه والفراشة في دكان الصايغ مع جهل ربها ونحو
ذلك ان صاحب اليد يتصدق به عن المالك وعللوا جواز الصدقة بانه احسان محض الى المالك ومع ذلك حكموا
بانه لو ظهر المالك يكون ضامنا وهذا لا يجتمع مع كون الاحسان مسقطا للضمان والدفع انهم انما حكموا
بالضمان هنا لا من جهة كون التصدق احسانا بشرط الضمان بمعنى ان تحقق الاحسان هنا معين
على الضمان لانه ان ظهر صاحبه يكون ضامنا من يعطيه وان لم يظهر فقد وصل اليه الصدقة فالمجموع
المركب صار احسانا وما بدون الضمان فلا احسان اذ لا يمكن اخذ مال الناس والتصدق به عنهم
لانه احسان اليهم لان الاحسان امر عرفي وهو غير صادق في المقام نعم لو كان الضمان مع عدم امكان
الوصول الى المالك فلا شبهة في انه احسان اليهم لان الاحسان امر عرفي وهو غير صادق في المقام
نعم لو كان الضمان مع عدم امكان الوصول الى المالك فلا شبهة في انه احسان والظاهر تتبع
كلمات الاصحاب ايضا اجماعهم على ان المحسن لا يضمن كما هو مدلول الآية وقد لستر [?] ان
ان العقل ايضا يدل على ذلك ويندرج تحت هذه القاعدة ارتفاع الضمان عن حاكم الشرع
وعن عدول المؤمنين وعن ساير الاولياء والامناء لانهم محسنون مع قطع النظر عن الاذن
لهم في ذلك   من جملة اسباب الضمان اسقاط قاعدة الاستيمان فان الامين ليس ضامنا
لما تلف في يده ما دام باقيا على امانته خاليا عن التعدي والتفريط ومن هذا الباب عدم ضمان
الودعي ومن عليه الحق اذا امتنع صاحبه من قبضه ولم يمكن الوصول الى الحاكم وعدم ضمان الدلال
والمرتهن والشريك وعامل المضاربة وعامل المزارعة والمساقات والمستاجر القابض للعين المستاجرة
والوكيل لما في يده من مال الموكل والملتقط لما التقطه مع الشرائط والامانة قسمان مالكية وشرعية
والامانة المالكية عبارة عما كان باذن المالك وتسليطه في اثباته اليد عليه بدون اطلاع
المالك كالالتقاط ويد الاولياء على مال المولى عليهم من حاكم او وصي او اب او جد والامين لا عدم
فانه استيمان من الشرع بيد المالك على الزكوة والخمس والرمعيد [?] يعد وله الى فرط في الاداء واليد على
مجهول المالك ومثل الثوب الذي اطارته الريح والمال الماخوذ من يد سارق او غاصب بدون
اطلاع المالك والظاهر من كلام الفقهاء ان الضابط في الاستيمان وجود الاذن من الشرع او المالك
في وضع اليد او التصرف فان كل مقام يتحقق فيه ذلك فهو داخل في باب الامانات ومستعقب لعدم الضمان
وهذا مشكل من جهات منها انهم حكموا بضمان المقبوض بالسوم على قاعدة على اليد مع انه

مضمون باذن المالك ومنها انهم ذكروا ان المال المقبوض بالعقد الفاسد مضمون كما ذكرنا
سابقا مع انه مقبوض باذن المالك ومنها ان المال التالف قبل الاقباض في عقود المعاوضات
مضمون على صاحب اليد وان كان باقيا في يده باذن المالك ومنها ان الغاصب اذا اذن له المالك
في البقاء في يده ولم يصرح بانه وكيل في القبض من جانبه بقي مضمونا عليه بمجرد الاذن في البقاء لا يرتفع
الضمان وان دفع الاثم للغصب والعدوان ومنها ان في باب المجهول المالك صاحب اليد ماذون في الصدقة
مع انه ضامن وبالجملة دعوى ان كل ما كان باذن من المالك او الاذن في التصرف موجب لعدم الضمان
لا وجه له ومنها ان اكل المال في المخمصة ماذون فيه بل واجب مع انه ضامن ومنها ان الصانع والطبيب ونحو
ذلك ماذون في التصرف في المال مع انه ضامن لما اتلف في يده عندهم ونحوه الملاح والمكاري والاجير
وغير ذلك فمجرد كون الاذن مسقطا للضمان كما ترى والذي يقتضيه النظر ان يقال ان الاستيمان عبارة
عن اذن المالك والشارع في قبض المال او التصرف فيه لمصلحة المالك لا لمصلحة القابض نفسه ولا لامر
من الامور المعتبرة كون القبض للمالك اما لدفع مضرة عنه او حصول نفع له مع كونه ماذونا من المالك
او من الشرع فهو اخص من الاذن مطلقا فليس كل ماذون امينا كما اوضحناه فنقول في جميع الامثلة
التي ذكرناها من الودعي والمرتهن والمستاجر والوكيل ونحو ذلك الذي حكم فيها الاصحاب بانهم
امناء لا يضمنون الا بالتعدي والتفريط ليس القبض الا لمصلحة المالك ومن جهة ذلك سموا امينا
واما ما ذكرناه اخيرا من الامثلة فليس كذلك ويحتاج تنقيح البحث في هذا المقام الى بسط الكلام
فنقول ان الصانع والطبيب والاجير ونحو ذلك انما يقبض المال لمصلحة نفسه وهو طلب الاجرة
والمالك انما يدفعه اليه طلبا للاصلاح دون الامانة فليس من الامانة الصرفة وكل من يقبض
في مجهول المالك فحفظه لمصلحة المالك ولكن الصدقة او التملك من دون الضمان مصلحة فيه للمالك
ومثله القابض بالسوم فانه وان كان فيه رخصة للمالك لكن عمدة القبض انما هو لملاحظة
مصلحة نفسه حتى يسلم من الغبن والخطاء والمال المقبوض بالعقد الفاسد لا شبهة في كونه لمصلحة
القابض لانه بازاء العوض الفائت منه وكذا ما بقي في يد المالك قبل الاقباض فانه لا انقلاب
الاقباض من الجانبين لا لاقرار المصلحة بغيره ولذلك لو وكله المالك في قبضه صار امينا للمالك لا ضمين
والمضمون من ذلك اذن المالك للغاصب في البقاء فانه لدفع الضيق والمحنة والفوت به من الغاصب
لا لمصلحة المالك نعم لو وكله في القبض من جانبه كان كذلك وارتفع الضمان وبالجملة الاستيمان عبارة
عن كون هذا الاذن والاقباض لمصلحة المالك وانت اذا تاملت في مقامات الامانة وجدت كلما
كان ضمانه العين ليس من جهة الاذن اذ هو اعم من ذلك كما سياتي تنقيحه ان شاء الله تعالى بعد ذلك

ذلك فالامانة مسلمة والاذن مسالة اخرى ويختلف الكلام بالحيثيات نعم يعتبر الاذن في معنى الامانة
اما من جانب الشرع وهكذا ينبغي ان تحقق المقام واذا عرفت موضع الاستيمان فنقول الوجه في عدم
ضمان الامانة مبني امور احدها الخبر المعروف من انه ليس على الامين الا اليمين فانه ناف لسائر
الضمانات بعموم المستثنى منه المفاد فاخذ الغرامة منه لما تلف بيده مناف لمدلول الخبر وثانيها اجماع
الاصحاب عليه واحدا بعد واحد على ذلك فانهم يتمسكون في الموارد التي ذكرنا ايها وغيرها في عدم الضمان بانه
امين من دون نكير على ذلك فيعلم من ذلك ان اطباقهم على ان الامين ليس عليه ضمان هو الحجة وثالثها
الاجماعات المحكية على ذلك حد الاستفاضة بل التواتر على اختلاف الموارد والمقامات ورابعها
ان الامين بعد كونه قابضا المال لمصلحة المالك فقط على ما بيناه من معنى الاستيمان يكون داخلا
في جملة المحسنين وقد مر ان الاحسان يسقط الضمان في العنوان السابق بنص الكتاب واجماع الاصحاب
وخامسها ان ضمان الامناء يوجب انسداد باب الاستيمان فيلزم من ذلك العسر والحرج المنفيان
بالاية والرواية لاحتياج الناس الى تقابض الاموال لمصلحة الاملاك فلو كان هذا مضمونا عليهم
لامتنعوا عليهم عن القبض حذرا من الضرر ويلزم منه التعطيل الموجب للحرج وسادسها ان الضمان
على الامناء يوجب الاضرار عليهم بلا سبب في ذلك مع انه منفي في الشرع اللهم الا ان يقال انه
بتقصيره ذلك قد اقدم على ضرر نفسه فهو قد تضرر بفعل نفسه لا باضرار الغير وهذا الامين انما صار مكلفا بوضعه
اليد من قبله فتدبر وسابعها ان الاذن على هذا النحو بمعنى كونه لمصلحة المالك او من الشرع يدل على كون الضمان
على القابض لو تلف فيكون كالاذن الذي صرح فيه بعدم الضمان اذ القرينة تقوم مقام التصريح وثامنها
ان الاذن الذي والحصر الدليل على عدم الضمان مسقط له وفيما نحن فيه كذلك والحق ان الاستيمان
رافع لضمان اليد اما لو اتلفه فهو ضامن وكذا لو تعدى او فرط اما لو تلف من دون تعد من دون نيابة
على الامانة او اتلفه اجنبي فلا ضمان عليه وذلك واضح من جملة المسقطات للضمان
هو الاقدام بمعنى ان المالك اذا اقدم على اسقاط احترام ماله وبنى على عدم العوضية سقط ضمانه شرعا
كونه مسقطا للضمان ان السبب للضمان انما هو احترام ماله وهو قد اسقطه بنفسه وما دل من الخبر على ان
لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه فاذا اقدم على عدم الضمان فقد طابت نفسه في تصرف الغير بلا عوض
فلا وجه للضمان وما دل من الروايات الكثيرة على جواز الاباحة والعطية والتبرع بالاعمال والاموال
من دون غرامة على المتبرع عليه ولا فارق بين ما ورد فيه النص وغيره وما
في ادلة الضرر والضرار من امر النبي صلى الله عليه وآله بقلع النخلة من دون ضمان نظرا الى ان صاحبها اسقط احترامه
واقدم على ضرر نفسه ومن ذلك يظهر ان الضمان انما هو لدفع الضرر عن المالك المنفي في الشرع

فاذا اقدم المالك على ضرر نفسه بنفسه على وجه الضمان مضافا الى ما يظهر من اجماع الاصحاب
علاوة لذلك حيث يستدلون فى نفى الضمان بان المالك قد اقدم عليه منها فى مسئلة عدم جواز
رجوع المشترى من البايع الفضولى بثمنه مع علمه بالفضولية فى صورة التلف فانهم نقلوا الاجماع
فيه على عدم تضمين الفضولى وعللوه بان المشترى قد اقدم على ذلك ومنها فى اقدام المشترى
باقدامه ومنها فى صورة معاوضة الكامل مع الناقص كالمجنون والصغير فان دافع ماله للناقص
اقدم على اتلاف ماله فلا ضمان على القابض ولا يختص بالمعاوضة بل لو اودع عنده او اعاره او نحو
وان كان هناك يجتمع سببان لعدم الضمان ومنها فى صورة ما رجع المعير عن الاعارة
فى ارض لدفن او بناء عليه او غرس او نحو ذلك فانه لا ضمان على المعير فى هذه الغرامات لان من
من بنى اسه على شئ مستعار فقد اقدم على اتلاف ما لو صرف نفسه ولا يصدق به هنا الغرور لان
الغرور انما يتحقق فى المعاوضات والمستعير قد اخبر بتقصيره فى تعلم الحكم الشرعى وقد اقدم على
تضرر نفسه فى المسئلة خلاف تقدم معروف ومنها فى ارتداد الزوجة قبل الدخول فانه اقدم
على ابطال المهر واسقاطه ومنها اسلامها فانها ايضا اقدمت على اسقاط مهرها مع عدم بقاء
علقة النكاح باسلام الزوج قبل انقضاء العدة ومنها فى نشوز الزوجة فانها اقدمت على اسقاط
مهرها مع عدم تحقق علقة النكاح باسلام الزوج قبل انقضاء العدة ومنها فى نشوز فانه اقدام
على اسقاط نفقتها ولا احترام لها ومنها اسلام الذمى المقر من الخمر لمسلم فانه اقدام على سقوط
ثمنه ولعين كان فى الخنزير ومنها تلف مال الغاصب بدفع المغصوب اليها لكم من اجرة او تخريب
بنيان او نحو ذلك فان ذلك قد اقدم عليه الغاصب بعلمه فان الغصب التزم بذلك كله ومنها
عدم ضمان مال الغصب الغاصب لو صرفه فى المغصوب زيادة متصلة او وصل الى يد المالك
لاقدامه على اتلاف ماله بنفسه وكذا كل بايع وعاد وظالم وسارق وغاصب ونحو ذلك بالنسبة الى
ما يترتب على عملهم من الغرامات فى اتلاف النفوس والاطراف كلها انما باقدامهم على ذلك بالعمالة
الشنيعة والمسلم مما لو عرضه محترم ما لم يسقط احترامه ومن هذا الباب عدم ضمان الاموال التى
تعرض عنها اصحابها فان مسئلة الاعراض معروفة عندهم يذكرونها فى كتاب الصيد [illegible] باحقه
والكلام فى ذلك طويل يحتاج الى عقد باب تاسيس كتاب وبالجملة فهو ايضا داخل فى الاقدام فان
المالك باعراضه قد اقدم على عدم المعوض وجعله مباحا للكل من اخذه وخرج عن ملكه بذلك
فقولان معروفان وانت اذا تتبعت كلام الاصحاب تطلع على موارد كثيرة للقاعدة الاقدام غير ما اشرنا
على الاستعجال ووجه الكلام فى قولهم ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده وقد بينا المراد منه فبحث القبض

قدم

القبض بالعقد الفاسد وعلمنا سابقا ذكر وجه عدم الضمان فى هذا الباب فنقول العقد
الذى لا يضمن بصحيحه ان كان من الامانات كالوديعة فيمكن ان يقال فى فاسده ايضا كذلك فان القبض
لمصلحة المالك فيجرى فيه الوجوه السابقة فى عدم الضمان ولا فرق بين الصحيح والفاسد ولكن هذا
الكلام لا يجرى فى الكل فان الهبة والوقف والسكنى والتحبيس والعارية والشركة والمضاربة والمزارعة
والمساقاة ونحو ذلك لا يمكن ان يقال ان كل مقبوض بذلك انما لمصلحة المالك وان كان له وجه اشرنا
اليه وبالجملة فتعميم هذه القاعدة بقاعدة الامانة مشكل اذ بينهما عموم من وجه لعدم امكان جعل الهبة
امانة وان قلنا ان عدم الضمان انما هو من جهة اذن المالك فيرد عليه بحثان احدهما ما اشرنا
اليه سابقا ان مجرد الاذن لا يسقط الضمان كما عرفناه وبينا وثانيهما ان الاذن قد يقدح بصحة
العقد كما ذكرناه فى ضمان المقبوض بالعقد الفاسد نظرا الى ان الاذن حصل مثلا فى ضمن الهبة فاذا
فسدت فقد ارتفعت الخصوصية ولازمها الارتفاع الكلى اذ لا بقاء للعنبر بعد فقد فصله وفى الكلام
فى غير عقود المعاوضة كعقود العوض من هذه الجهة فلا يمكن القول بان الاذن هنا مطلق وهنا
مقيد ومن ذلك يظهر الجواب لو قيل انه اذن فى التلف بلا عوض فلا وجه للضمان لانا نقول قد اذن
على ذلك التقدير اى تقدير الصحة ولم يعلم الاذن على تقدير الفساد فان قلت مع العلم بالفساد فلا بحث
فى عدم الضمان لانه اذن على كل حال قلت هنا ايضا يجرى ما سبق من الكلام فى عقود المعاوضة فانه
يمكن ان يقال بتقييد الاذن بكون ذلك مثلا هبة او نحوها وان علم فساده لكن لما نوع من حصته ذلك
كما فى العبادات فيكون الاذن على تقدير وقوع هذا الشرع فلا يعم صورة عدمه وهو مما يتدبر جيدا
بانه محل تامل وان قلنا ان ذلك من باب قاعدة الاقدام لا اشكال ايضا بان الاقدام انما هو على فرض
صحة العقد وما على فرض البطلان فلا نم الا ان يقال انه لا مدخل للصحة والبطلان فان المالك على كل حال
على انه لو تلف فى يد القابض لا ضمان عليه وليس له تسلط عليه ورضى بذلك وهذا المقدار يكفى فى
سقوط الضمان ويمكن ان يقال ان العمدة فى هذا الجزء من القاعدة وهو ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده
انما هو الاجماع وان امكن ادراجه تحت الاقدام ايضا فى وجه وتحت الاذن ايضا فى وجه اخر وفى المقام
ابحاث تركناها اشتغالا بما لا يعنى واعتمادا على فهم الفقيه النبيه المتدرب فى فهم عنوان
من جملة المسقطات للضمان قاعدة جب الاسلام ما قبله والاصل فى ذلك الخبر المعروف المتلقى
بالقبول المروى عند العامة والخاصة عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو الاسلام يجب ما قبله وورد فى البحار
فى ذكر قضايا امير المومنين ع انه جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال اطلقت امراتى فى الشرك تطليقة وفى
الاسلام تطليقتين فما ترى فسكت عمر فقال له الرجل ما تقول قال كما انت حتى يجيء على بن ابيطالب ثم جاء

والوكالة م

٢٩٨

عليه ثم فوق نص عليه فضلات يختص عليه القضية فوق علويته هذه الاسلام ما كان قبله هي عندك على واحد وآخر اذا
عرفت هذا فالكلام في هذا المقام يقع في مقامين احدهما بالنسبة الى كون الاسلام يجب ما قبله
بالنسبة الى الضمانات التي هي محل البحث وثانيهما بالنسبة الى هدمه ساير الاسباب الشرعية كما ستعيد
من خبر الجار والمقام الاول بالنسبة الى الضمان فنقول لما ذكرناه في اسباب الضمان انه قد يكون باليد وقد
يكون بالاتلاف وقد يكون بالتعدي والتفريط وقد يكون بالتعهد بمال او نفس وقد يكون بحجاب قبل
القبض وهذه الضمانات كلها تندرج تحت اقسام ثلثة احدها ما كان حقا لله تعالى من دون مدخلية حق مخلوق
فيه كالعبادات الصرفة وفي بعض افراد الماليات كالعتق في كفارة ونحوه ونذر وقف مسجد ونحو
ونظاير ذلك وان كان في هذه الامثلة نوع مناقشة وثانيها ما كان حقا للمخلوقين كضمانات
الاتلاف والجنايات والديون ونحو ذلك وثالثها ما كان مركبا من الامرين كالزكوة والاخماس
والنذور واغلب الكفارات وعلى التقادير في الحكم ايضا بمعنى انه يحتمل الكفار عن دينهم انه معفو
عليهم سواء كانوا ذميين او حربيين او ليس كل بمعنى ان معتقدهم في دينهم عدم الضمان وان كان في شرع
الاسلام موجبا للضمان فالاقسام ستة اذا عرفت هذا فنقول قال الاصحاب ان الحقوق المختصة بالمخلوقين
سواء كان ضمان يد او اتلاف او جناية او نحو ذلك من الطرق لا تنقطع عن الكافر باسلامه وانما
الحقوق الالهية وان كان لها تعلق بالمخلوقين ايضا فتسقط عنه بالاسلام ولم نجد في كلامهم في غاية الاجمال
التفصيل بين ما كان في دينهم موجبا للضمان ام لا في المقامين وبالجملة فهذه القاعدة في كلامهم
في غاية الاجمال ولم يتعرضوا لها الا في فروع خاصة في ايجاب الغسل وامثالها في العبادات فلا بد من تنقيح
العقول في ذلك على حسب الدليل فهنا اقسام ستة احدها حقوق الله المختصة به مع عدم اعتقادهم
به في دينهم والظاهر ان الاسلام يجبها لظاهر النبوي والاجماع فلا يجب عليه قضاء العبادات البدنية واداء
المالية التي تعلق بذمته من عتق ونحوه بحيث لا مدخل للمخلوقين فيه وهذا القسم واضح الدخول
تحت الخبر وثانيها حقوق الله تعالى ايضا مع اعتقادهم باشتغال الذمة بها في كفرهم كما لو كان في دينهم
ان قتل الخطأ يجب فيه عتق رقبة مثلا او نحو ذلك ثم اسلم فهل الاسلام يجب ما قبله ام لا وجهان من اطلاق
الخبر ومن جهة ان الظاهر من الخبر ان الاسلام يجب ما قبله مما لو كان مسلما لاشتغلت ذمته وبعبارة اخرى
الظاهر ان الاسلام يجب ما يلزم الانسان من حيثية الاسلام فاذا اسلم الكافر فالشيء الذي تشتغل ذمته
به على تقدير الاسلام من حيثية دين الاسلام يسقط عنه لا ما اشتغل ذمته بسبب آخر ويمكن الجواب بان المقام
ايضا كذلك فان اشتغاله بعتق رقبة مثلا في المثال المذكور ان لوحظ على مقتضى ذلك الكفر فلا اشتغال
في الواقع لان الدين منسوخ او باطل من اصله غير مجعول من الله ومجرد الاعتقاد لا يوجب الضمان فلا ضمان

فلا ضمان من جهة غير الاسلام وان لوحظ ضمانه من جهة الاسلام لانه مكلف بالفروع فهو يسقط
بالاسلام للخبر وثالثها الحقوق المشتركة بين الله وبين المخلوقين كالزكوة والخمس ونحو ذلك كله
من جهة دين الاسلام وكلام الاصحاب ان الحقوق المخلوقية تسقط لا يريدون به العبادات المالية فانهم
صرحوا بسقوطها عن الكافر بالاسلام ورابعها الحقوق المشتركة مع اعتقادهم به كما لو كان معتقدا ان
من نذر شيئا للفقير يجب دفعه اليه ولم يدفع ثم اسلم ففي سقوطه الوجهان السابقان في القسم الثاني ويجيء
فيه الاشكال الذي سبق ذكره ويندفع بما قررناه هناك فتدبر وخامسها حقوق المخلوقين الصرفة
مع اعتقادهم به في دينهم كالديون وضمان المغصوب ونحو ذلك والظاهر من الاصحاب عدم السقوط
ان الرواية لا ينصرف اطلاقها الى هذا الفرض فان المتبادر منه العبادات وهو غير بعيد مع احتمال ان
ما ذكرناه من الوجه من ان اشتغال الذمة بهذه الاسباب ليس من حيثية الاسلام فان مقتضى
كلها ذلك والظاهر من الخبر ان الشيء الذي يثبت في دين الاسلام ولم يأت به الكافر لان الكفر مانع
منه او موجب لعدم الاعتقاد به فالاسلام يجب ذلك لا ان كل ضمان في حالة الكفر يسقط بالاسلام
وان كان معتقدا ذلك ولم يكن الكفر مانعا من دائرة ولا يمكن ان يقال ان هذا ايضا يمكن ان يقال ان
دينهم المنسوخ او الباطل من اصله فهذه الضمانات ليس من جهة دينهم بل من جهة دين الاسلام في الواقع
ينبغي ان يسقط لانا نقول هذه الغرامات من جهة قضاء ضرورة العقل بذلك والا لما استقام
النظام ولا مدخل لحيثية النظام ولا مدخل لحيثية الدين في ذلك في الشرع وهذه
الامور مقرها ما حكم به العقل وجرت عليه طريقتهم والخبر يدل على سقوط ما كان مدخلية للدين
في ذلك ولا يرد هذا الاعتراض على ما ذكرناه في القسم الثاني والرابع من كون الدين الذي بايديهم منسوخا
فلا ثبوت ولا ضمان الا في دين الاسلام نظرا الى ان الفرضين السابقين انما هو من العبادات التي لا يعقل
لها ملاحظة الدين فخطاب الشرع بخلاف المقام فانه معاملة صرفة تقتضيه ضرورة العقل لبقاء النظام ونعم
دخول ذلك تحت الخبر لا يقتضي عدم دخول ذيل القسمين فتدبر وسادسها حقوق المخلوقين مع عدم اعتقادهم
به في دينهم كما لو اعتقدوا ان قتل العمد فيه القصاص وكون الدية على العاقلة مثلا فاسلم احد العقلاء
بعد استقرار الدية في ذمته فهل يسقط عنه ذلك في الاسلام ام لا مقتضى عموم الخبر السقوط وفي اطلاق
الاصحاب ان حقوق المخلوق لا يسقط عدم السقوط ولا يجيء هنا الوجه المتقدم في القسم الخامس من
عدم كون ذلك من جهة الاسلام والدين فلا يسقط لانه مما لا دخل للدين فيه عند اهل الاديان جميعا
وكون الدية على العاقلة شيء قضى به الشرع والا لم يكن مقتضى العقل ذلك فليس الا من جهة الدين في
والفرض ان الكافر كان لا يعتقد ذلك فلا وجه لعدم السقوط والقول عندك في هذا الفرض ايضا السقوط

لاطلاق الخبر وكلام الاصحاب لا بعد فيه لشموله لهذا الفرض ايضا بل الامر الفرض الخامس فقد عرفت ان المقام
الثانى فى ان جب الاسلام ما قبله من ساير الاسباب كاسباب الوضوء والغسل والاسباب الغسل بالفتح واسباب
تحريم النكاح من رضاع او مصاهرة او نظر لذات بعل او لواط العنبة الى ام الموطوءة وبنتها وكلها
الايلاء وتطليقات موجبة للتحريم المؤبد او التحريم حتى تنكح زوجا غيره واسباب الحدود الشرعية كالزنا
واللواط وشرب الخمر والقذف ونحو ذلك واسباب التعزير من المعاصى التى لا مقدر لها وهكذا البحث فى شرايط
التكاليف الحاصلة فى زمن الكفر كانقضاء حول الزكوة ونحو ذلك فى حال الكفر مع اسلامه قبل تعلق الوجوب
ولو اسلم بعد تعلق الوجوب فلا بحث فى السقوط وبالجملة ساير الاسباب التى لا تعلق لها بالاموال ولا
بالعبادات الصرفة وكل شرايط التكاليف حول مطلق والاسباب اذا حصل فى حالة الكفر واسلم قبل تعلق
الوجوب فى الاخيرين وحط فى الاول لعمل الاسلام يسقط الشرط عن التاثير والسبب كذلك ثم يرجع الى الاصل
المتبع فى ذلك المقام كاصل الطهارة بالنسبة الى اسباب الحدث والخبث واصالة بقاء الحل بالنسبة الى اسباب
تحريم النكاح واصالة البراءة عن الحد واصالة عدم التكليف فى زكوة او خمس او حج ونحو ذلك مما
قد اجتمع شرايط وجوبها حال الكفر ولكن لم يتعلق الخطاب بعد فلا بد فى الوجوب من استيفاء الشرايط
من حول ونصاب ونحو ذلك وبالجملة يعتبر فى هذه الاسباب والشرايط كلما حصولها فى حالة الاسلام ام
ليس كذلك بل جب الاسلام ما قبله انما هو بالنسبة الى التكاليف الثابتة فى حال الكفر من اصل الشرع
او غيرها واما الاحكام الوضعية فلا يجب الاسلام ذلك ولا يسقطها والاحتمالات هنا امور احدها
القول بانه يجب ذلك كله ايضا لاطلاق وعموم يجب ما قبله ولا يحتاج الى جبر السند هنا بالشهرة
لم نعلم من فتوى الاصحاب بذلك لان الخبر من المسلمات فى الصدر ومتى كان الصدر
مسلما فلا نحتاج فى خصوصيات المدلول الى الانجبار مضافا الى ان الجب ذلك هو اللطف من الشرع
والترغيب الى الاسلام وهو موجود فى المقام ايضا مع ان الشرع متوجها بنى على اسقاط حقوق الفقراء والسادات
وساير المخلوقين بعد ثبوتها او تحققها فى الذمة فليسقط ساير الشرايط والاسباب بالاولوية لانها
ليست حقوقا مخلوقية كما فى الاسباب واما مخلوقية قبل تعلقها كما فى شرايط الوجوب وكلاهما اولى بالسقوط
من حقوق المخلوق الثابت فى الذمة مضافا الى ان رواية الجبار دلت على ان التطليقات الثلاث التى
هى سبب التحريم اذا وقعت بعضها فى حال الكفر وبعضها فى حال الاسلام فيسقط ما كان فى حال الكفر ويصير
المدار ما وقع فى حال الاسلام فيسقط ما كان فى حال الكفر ويصير المدار ما وقع فى حال الاسلام ولذا
قال هى عنده على واحدة لانه كان طلق فى الاسلام تطليقتين فبقيت له واحدة ولا عبرة بالطلقة الواحدة
فى اثناء الكفر فتدبر واذا ثبت الجب بالنسبة الى ساير الاسباب والشرايط بعدم القول بالفرق مع

مع ان مخالفته فان الاسلام يهدم ما قبله فى قوة قضية كلية شاملة للجميع ولا حاجة الى اثبات التفصيل بعدم
القول بالفصل فان المورد لا يخصص المقام وثانيها القول بعدم الجب مطلقا فان الخبر الشريف وهو جب
الاسلام ما قبله لم يعلم العمل به فى هذه المقامات وليس فيه عموم بحيث يشمل هذه كلها والمتيقن منه
ما ذكرناه فى المقام الاول وليس هذه المقامات الا كحقوق الناس الصرفة فى عدم السقوط مع ان الرواية
ضعيفة غير مجبورة ولم يعمل احد من الاصحاب الفتوى بها ولو عمل بها لاقتصر على مورده من الواقعة
ولا يتعدى الى غيرها فيرجع الى مقتضى الادلة من استصحاب الحكم الثابت فى حالة الكفر لانهم مكلفون
بالفروع على ما يراه الامامية وياتى البحث فيه ان شاء الله تعالى وثالثها التفصيل وله صور الاول
الفرق بين ما ورد فيه خبر الجبار وغيره فيجب فى الاول دون الثانى والفرق بين الحدود والتعزيرات
ونحو ذلك وبين اسباب الحل والحرمة والوضوء والغسل فيجب فى الاول دون الثانى والثالث الفرق
بين الشرايط والاسباب فيجب فى الثانى لانه يجب ما ثبت قبل الاسلام فيدخل تحت الخبر بخلاف شرايط الوجوب
على ما مثلناه فان الخطاب فيه بعد الاسلام فلم يكن قبل الاسلام شىء حتى يجب ولذلك اتفق الاصحاب
بان الكافر اذا اسلم قبل حلول الحول بيوم مثلا وجب عليه الزكوة لتعلق الخطاب عليه مسلم فلا يجب
فى الشرايط والرابع الفرق بين اسباب التكاليف واسباب الوضع فيجب فى الاول كسبب الغسل ونحوه ولا
يجب فى الثانى كسبب حرمة النكاح وتشخص الفرق بينهما بالسبب التام فى حالة الكفر كالجنابة والحيض والحدث
الاصغر والرضاع الكامل والزنا واللواط ونحو ذلك من حيث كونها سببين لتحريم النكاح او غير ذلك
من الاحكام سوى الحد وبين السبب الناقص الذى حصل بعضه فى حال الكفر وبعضه فى حال الاسلام
كاتمام الطلقات وخبر الجبار والرضعات ولو فرض كما لو النصاب فى حالة الكفر والاسلام معا
فنقول ان الاسلام يهدم الثانى كما لو رواية الجبار فيها ما ادله به هو نظيره دون الاول لاجمال الخبر
العام او عدم انصرافه اليه وورود خبر الجبار فى السبب الناقص واشعار لفظ الهدم بذلك والمسئلة فى
غاية الاشكال يحتاج الى تتبع كلمات الاصحاب ومعرفة الحال وان كان القول بالجب فى ذلك كله غير
بعيد سيما فى الحد ونحوه وبقى الكلام فى امور هى كالتتمة للمسئلة احدها ان المخالف هل هو كافر
فى هذا الحكم بمعنى ان الاستبصار يجب ما قبله ام لا ليس كذلك بل لا بد من اتيان ما يجب اتيانه
فى حالة ايمانه ولم يتعرض الاصحاب للمسئلة وانما ذكروها فى بعض المقامات وظاهر كلامهم فى المخالف
يدور بين امور احدها السقوط لو كان المخالف اتيا بالتكاليف على ما هو عليه فى مذهبه بحيث
لم يقصر فيه باعتقاده كما ذكروه فى الصلوة وثانيها السقوط لو اتى به على موافقا لمذهبنا فى الادلة
وان خالف مذهبه لا ما اتى به مخالفا لمذهبنا وان وافق مذهبهم كالزكوة مع شرايطها اذا اعطاه المؤمن

الفقير به بعبارة اخرى بضمانه وضمان الاقل لا يبقى ويحتمل السقوط مطلقا الحاقا بالكافر ولدخاله
تحت المراد الكفر على ما يترا وبعض من تقدم وبعض من تاخر ويحتمل عدم السقوط لشرطية الايمان المانع
عن حصول الامتثال وحال المخالفة واستصحاب التكليف المانع عن السقوط بالايمان ويحتمل سقوط ما لم
يكن معتقدا به في حال الخلافة الحاقا بالكافر فيهما القلة وعدم سقوط ما كان معتقده لما دل من الاكرام
لمعتقد به ويحتمل سقوط ما اتى به على معتقد ممن ويحتمل سقوط ما لم يعتقد به اصلا وما اعتقد ولم اتى به على
نحو ما اعتقد والروايات الخاصة واردة في باب الزكوة وغيرها فان كان في المقام دليل خاص فيتبع
المتبع والا فمقتضى القاعدة عدم السقوط وان كان الحاقه بالكافر ايضا له وجه والقدر الاحتياط بمعي
به في غير الزكوة او في غير الخمس ايضا ولعل الكافر اشرف من المخالف في وجه فلا ينبغي الحاقه به في هذا
الحكم الدال على اللطف بالنسبة الى الكافر لعدم الملازم ثانيها ان الكافر المنتحل للاسلام كالخوارج
والغلات والنواصب والمجسمة ونحو ذلك اذا رجع الى الاسلام فظاهر اطلاق الاصحاب انه ايضا كالكافر
والوجه في هذا الحكم وهو مشكل لان المتبادر من الخبر انما هو الاسلام المسبوق بكفر صرف لا تدين بالاسلام
به ويمكن الحاقه في هذا القسم بالمخالف بما النواصب فانهم من جملتهم غاية ان تفريطهم ادخلهم في
الكفار وبالجملة فحكم هذا القسم من الكافر محل تردد وتامل وثالثها ان الكافر اذا اسلم او المخالف
اذا استبصر وهو في اثناء عبادة كما لو فرض ان المخالف توضأ وشرع في الصلوة واستبصر في اثنائه او نحوه
غيره من العبادات ويعرض في الكافر ايضا الصوم فانه لو اسلم في نهار من رمضان وهو لم يات بشيء
من المفطرات اصلا فعلى القول المجيب للمخالف انه هل يجب هنا ايضا بمعنى ان هذه العبادة ساقطة
عنه بالمرة او يجب ما مضى منه دون ما بقي منه فيأتي على طريق [illegible] الايمان والاسلام فيه ما بقي
او لا يجب مطلقا فلا بد من الاتيان بهذا العمل من راس اداء او قضاء لانه لم يكن قبل الاسلام والايمان
فيها امور وجوه واحتمالات والاوفق بالدليل هو الاوسط ورابعها ان الواجبات الموسعة
اذا اسلم الكافر وقد مضى من وقتها مقدار ادائها جامعة للشرائط خالية عن الموانع وهو لم يكن اتى
بها فهل يسقط عنه هذا التكليف ام لا يسقط وجهان من تعلق الخطاب به قبل الاسلام فيكون داخلا
في عموم الخبر ومن استمرار الخطاب في اثنا الوقت الموسع واستصحاب اشتغال الذمة والشك في شمول
الدليل لهذا الفرض واشكل الثاني بان هذا التكليف واحد فحق سقط بالنسبة الى الجزء الاول
فقد سقط بالنسبة الى الباقي اذ لا تعدد فيه واحتمال كون الاسلام كاشفا عن عدم سقوط هذا
التكليف عن اول الدعوى والاقوى السقوط سيما بعد ملاحظة ان الواجبات الموسعة ما دام
العمر كغير جميعا كصلوة الزلزلة وقضاء صلوة اليومية ونظاير ذلك من العبادات والنذر

والنذر فانه لا ريب في سقوطها بالاسلام حتى لو لم يبق من زمانها مقدار الاداء فان الكافر اذا اسلم
في شهر شوال فلا ريب في عدم وجوب قضاء رمضان عليه ولا فرق بين الواجب الموسع ما دام العمر
وبين غيره سيما بعد ملاحظة ان قضاء رمضان موسع يجب الرخصة الى رمضان الاتي وان كان هو ايضا
يجب الاجزاء وما دام العمر فتدبر   من جملة مسقطات الضمان الاذن من المالك او السلطان على المال
من الشرع كما للمالك والوكيل والوصي والولي والامين ونحو ذلك او الاذن اثم في التصرف وان لم يحصل
من احد منهم ذلك والاذن عبارة عن رخصة المالك ومن بحكمه في التصرف واثبات اليد وهو قد
يكون قبل التصرف وهو المسمى بالاذن وقد يكون قبل التصرف وهو المسمى بالاذن وقد يكون بعد ذلك
ويسمى بالاجازة وكل منهما قد يكون صريحا وهو ما دل عليه اللفظ بالمطابقة كقوله تصرف فيما لي
ما شئت او كل من طعامي او اجلس في داري ولم يذكر ولم من اقسام الصريح التضمن مع انه ليس من لا
الاخر بل هو داخل في الصريح كما اذا اذن في التصرف في مجموع امور كل منها جزء منه فان الاجزاء م
ماذون فيها بالتضمن ثم الكلام الا ان يقال ان كون الاجزاء مدلولا تضمنيا للمجموع المركب لا يستلزم
ولا التصرف او اكل ونحو ذلك من الالفاظ الدالة على الاذن بالتضمن اذ الاذن على المجموع المركب
ليس مركبا من اذن الابعاض نعم انما اذن فيه مركب من ابعاضه لا الاذن ونظير ذلك ما قلناه في ان
دلالة الامر بالواجب على وجوب اجزائه تضمنا لكن بقي شيء وهو ان مرجع ذلك من التضمن
يجب اندراجه في الالتزام وقد ذكر ان الالتزام عبارة عن اذن الفحوى فيكون الفرض داخلا
تحت الفحوى مع انه ليس داخلا فيه والذي اراه ان مرادهم من الاذن الصريح ما دل عليه منطوق
اللفظ وبعبارة اخرى ما كان اللفظ لا على في مرتبة التكلم والنطوق لا بعد ملاحظة شيء اخر يحتاج
في الالية الاذن بالقول بعين صحيح ان يقال ان فلانا اذن بقوله وتلفظ بالاذن سواء كان هذا
بالمطابقة او التضمن فان المدلول التضمني داخل في الصريح ولعل مرادهم من الصراحة هنا صراحة
الدلالة والا فكان الالتزام ايضا قد يكون صريحا بل المراد من الصراحة كون المدلول مستفادا من اللفظ
بمقتضى وضع الافرادية لا شيئا مفهوما مستفادا من ملاحظة التركيب فيشمل المطابقة والتضمن
دون الالتزام وقد يكون بالفحوى وهو الاذن المستفاد من اللفظ لكن بدلالة الالتزام العقلي
او العرفي او العادي وبالجملة بحيث يعلم الماذون من ذلك الرخصة ومثلوا له بالضيافة فان
الرخصة في ذلك تدل على الرخصة في الصلوة في بيت المضيف بالالتزام ونظاير ذلك وقد يكون
بشاهد الحال والمراد القرينة الحالية الدالة على الرضا بالتصرف كالصداقة والقرابة ونظاير ذلك
وبعبارة اخرى رابطة توجب ملاحظتها الاطلاع على رضا المالك به وعلم منعه عنه ولا يحتج

ان الاذن الصريح والفحوى على ما ذكر مختص من اختصاصه بدلالة اللفظ لا يشمل ما يقع بالاشارة
او بالكتابة فانهما ليسا من افراد اللفظ فينبغي على ذلك دخولهما تحت شاهد الحال مع ان تعريفهم لا يشمل
ذلك والظاهر انهما داخلان تحت الصريح والفحوى بمعنى انهما قائمان مقام اللفظ فان كان دلالتهما
على الاذن باصل المدلول والمنطوق بمعنى ملاحظة الوضع الاولي الافرادي فهما داخلان في
الصريح والا فهما داخلان في الفحوى وشاهد الحال وغيره كذلك في الصورتين ولا فرق في دخولهما
تحت الاذن بين قدرة المشير والكاتب على التلفظ او عجزه عنه كخرس او اعتقال اللسان او نحو ذلك
وعلى التقادير كلها فتارة يلاحظ الاذن بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو الحل والحرمة بمعنى كون الاذن
سببا للحل وتارة يلاحظ بالنسبة الى الحكم الوضعي هو ارتفاع الضمان وعلى التقادير كلها فتارة
يكون الاذن من هذه الاسباب مظنونا ومرة يكون مقطوعا بالعلم العادي والمدار
في الاحكام وعلى التقادير كلها فرع مصادفة العلم او الظن الواقع بمعنى كون الواقع كما اعتقده
المتصرف او لا فصار مع الواقع فالاقسام ستة وعشرون والبحث في مقامين المقام الاول بالنسبة الى
الحكم التكليفي فنقول اما الاذن اللاحق للتصرف المسمى بالاجازة فلا اثر له في حكم الحلية فان المكلف
في حال التصرف متى لم يكن ماذونا من المالك فقد اتى بالمحرم والرضا المتعقب لا ينفع في ذلك
ولا فرق بين كون الاجازة بقول او اشارة او كتابة مظنون او مقطوع او غير ذلك من الاقسام
وبعبارة اخرى الاذن اللاحق لا يرفع التحريم السابق لانه كما ان الاجازة بالنسبة الى الحكم الوضعي
قد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا كما حققه في بحث الكشف والنقل ويجيء في هذا ايضا احتمال في الحكم
التكليفي فقد يكون كاشفا وقد يكون ناقلا بمعنى ان المجيز في التصرف مرة يقول اني كنت راضيا بما
فعلت بمالي قبل ذلك ومرة يقول الان رضيت بما فعلت فعلى الاول يكون كاشفا عن جواز
التصرف ولم يعلم من ذلك ان كونه مقارنا شرط ام لا والاصل عدم الشرطية بعد دلالة الدليل على ان
الرضا موجب للاباحة فيكون التصرف من اول الامر مباحا واقعا فان محض الاذن كشف عن الاباحة وان
لم يكشف عن التحريم ومن جهة ان رضاء المالك شرط مقارنا والاصل عدم جواز التصرف الا في هذه
الحالة فلا يكون ذلك كاشفا عن حلية التصرف السابقة بل يوجب الحل في اللاحق نعم لو الاذن بالحلية
كفى في الكشف بحمد وجود شرط واحد وهو قوله اني كنت راضيا بما فعلت حين فعلت فلو قلنا بان الاحكام
اللاحقة لا ترفع الحرمة عن الفعل السابق ولو بالكشف مع ان الدليل في هذا الباب منحصر في قوله لا يحل مال
امرء مسلم الا بطيب نفسه وطيب النفس هو الرضا الملازم الواقعي فمن كان راضيا في الواقع فقد حل بكشف عنه
اخبار والاجازة بعد ذلك لانا نقول اما في صورة الاخبار عن رضاه في ذلك الوقت فانه وان كان يتجه

بذلك طيب نفسه فيكون داخلا في الخبر لكن العلم ايضا شرط في ذلك فان علم المغتنم مثلا حلال ولكنه
اذا لم يعلم بانه اغتنم بل دار الامر بين كونه لحم غنم او لحم خنزير فلا يجوز اكله حتى تعرف الواقع او يقوم دليل
على جواز اكل الميتة ابتداء كما ورد في بعض الموارد ولذلك متى لم يعلم بان المالك راض بهذا التصرف حتى
يجوز له ذلك وليس بان حق لا يجوز له بمرجح القاعدة وهي عدم جواز التصرف في اموال الناس الدال
عليها العقل والنقل حتى ما تصرفت فقد فعلت حراما لكن الواقع لا ينقلب وبعبارة اخرى الحرام هو ان
التصرف فيما لا يعلم ان رضاه وهو في صورة كونه في الواقع راضيا مشتغل بالتصرف فيما لم يعلم فيه الرضا
والعدم فانه يكون فاعلا للحرام بالقاعدة وحق يثبت كونه من افراد المحللات وهذا التحريم ثابت على كل حال هذا
اذا كان المدار في الحل والحرمة على الرضا الواقعي كما هو ظاهر قوله الا بطيب نفسه ولو قلنا بان المدار هو
الاطلاع والعلم بالرضا كما يستفاد من الروايات الاخر المانعة عن التصرف بدون الاذن فيصير حراما
على كل حال والرضا الواقعي لا اثر فيه كما ان العلم بالواقع بعد الاقتحام على المعصية لا اثر فيه كما ان العلم بالرضا
بعد الاقتحام على المعصية لا اثر فيه ايضا في صورة ما لو قال الان رضيت ولم يخبر عن رضاه في حال التصرف
فالامر واضح اما على التقرير السابق فقد عرفت ان الرضا الواقعي المقارن غير كاف في الحلية ما لم يطلع عليه
واما الرضا المتاخر مع عدم علمك عليه الان فبالاولوية فكيف يمكن جعل الرضا المتاخر كاشفا عن عدم
الحرمة في السابق هذا على تقدير تسليم انه لا فرق في الرضا بين المقارن واللاحق في كونه موجبا للاباحة
مع انا لا نسلم ذلك بل نقول ان المتبادر من قوله الا بطيب نفسه وغيره من الادلة الدالة على اعتبار
الرضا انما كون طيب النفس مقارنا للتصرف لا الاعم من المقارن واللاحق فلا يخفى من ذلك كله ان الاذن
المتاخر سواء كان بطريق الاخبار او الانشاء لا مدخل له في الحكم التكليفي واما الصور المتقدمة فالاشارة اليها
واما الاذن السابق فما كان مقطوعا به مع مصادفة القطع للواقع فلا كلام في انه موجب للحلية وارتفاع
التحريم لان الظاهر من الادلة اعتبار الرضا في الواقع وهو حاصل وطريقه العلم القطعي وهو حجة دون التكليف
بغير ذلك تكليف بما لا يطاق ومع ذلك لا فرق بين كونه من كتابة او اشارة او لفظ صريح او دال بالفحوى او
من شاهد الحال فانه بعد احراز المتيقن لا بحث في دخوله تحت الادلة واما الظن بذلك مع مصادفته
للواقع فان كان من لفظ سواء كان صريحا او بالفحوى فهو كان الظاهر لدخوله تحت ما دل على كفاية الاذن
فان ذلك يدعي انه داخل تحت ادلة طيب النفس ايضا لوجود طيب النفس في الواقع وكون الظن اللفظي
كالقطع منه وهو حجة بسيرة الناس فان الامر لا يكشف الا بالاقرار بلسانه ويدل على ذلك ايضا
استقراء الفقه فانه قائم بحجية الالفاظ والكشف عما في القلب وان كان باشارة او كتابة مع عدم
القدرة على اللفظ فالظاهر الحاقه بحجية لو كان العجز عن اللفظ وان كانت الاشارة اولى من الكتابة

مع احتمال عدم الحجية الاشارة والكتابة الا في صورة القطع واما مع القدرة على اللفظ فالاشكال
هنا اقوى لعدم قيامهما مقام اللفظ مع امكانه في سائر الاسباب والعقود والايقاعات فيشكل الاكتفاء
بهما اللهم الا ان يقال ان الادلة لو دلت على اعتبار الاذن والاشارة والكتابة تعد اذنا وان حصل الظن
فقط بها فان اعتبار حصول القطع العادي بهما ليس ببعيد وان كان الظن من شاهد الحال فهل هو
ايضا داخل معتبر كظن اللفظ والاشارة في وجه ام ليس بمعتبر اذ الاصل ان الظن ليس بحجة وظن شاهد
الحال لم يقم دليل على اعتباره وجريان عادة الناس عليه غير معلوم ولا يبعد الظن بشاهد الحال اذنا ايضا
حتى يدخل تحت دليل الاذن فيقتضي القاعدة بقاء التحريم وان كان ظواهر بعض عبائر الاصحاب في
بحث المكان للصلوة وغيره يدل على ان ظن شاهد الحال ايضا كاف في اباحة التصرف ولكن جماعة منهم
نصوا على اعتبار القطع وهو الاوفق بالاصل واما مع عدم مصادفته للواقع فان كان قطعا قطعيا
بالرضا فلا ريب ان صاحبه معذور ولا عقاب عليه لامتناع التكليف بما لا يطاق وان كان ظنا قام
الدليل على حجيته كظن اللفظ والاشارة في قول فهو كالقطع واما ظن شاهد الحال فاذا لم يكن معتبرا
مع مصادفته الواقع فحيث لم يصادف الواقع فبالاولوية فتدبر ومن ذلك كله ظهر ان المدار في رفع
التحريم الدليل المعتبر الدال على طيب النفس سواء صادف الواقع ام لا واما لو كان هناك لفظ واشارة
ونحوهما والاذن بحسب الوضع على الرخصة والرضا مع القطع بانه غير راض في قلبه فان كان هذا من
اكراه بحيث انه علم ان كلامه هذا ناش عن اكراه بذلك فلا يجوز التصرف قطعا لعدم تحقق طيب النفس
وعدم صدق الاذن على ذلك ايضا وان كان عن حياء ونحو ذلك كما هو الغالب الوقوع بين الناس
فالحق ان ذلك اذن ورضاء والقطع بان ذلك لحياء بحيث لو خلي وطبعه ما رضي غير مضر لان الاذن
دليل الرضا اعم من كون الرضا للناس او للرياء او الحياء او الطمع والقصد جلب نفع او نحو ذلك نعم
صورة الاذن الصوري مع القطع بعدم الرضا وكونه مكرها لا يجوز فيها التصرف هذا بالمقام الثاني
في الحكم الوضعي وهو رفع الضمان فنقول ان الاذن اللاحق للتصرف قد يكون صريحا في الابراء بمعنى انه
يقول اذنت لك فيما فعلت من التصرف وتجاوزت عنك ونحو ذلك وقد يكون اذنا اعم من الابراء وعدمه
ولا يفرق الحال في القسمين بين كون ذلك بطريق اخبار او انشاء وكذا الاذن السابق قد يكون مشتملا
على نفي الضمان وقد لا يكون مشتملا عليه ولا اذن الغير المشتمل على نفي الضمان قد يكون مشتملا على نفي
الضمان وقد يكون اذنا مطلقا وقد يكون اذنا مجملا اذا عرفت هذا فاعلم انا قد ذكرنا في بحث الاستيمان
ان الاذن بنفسه لا يرفع الضمان نظرا الى ان ماهية الرخصة في التصرف وهو اعم من كونه مع ضمان او بدله وفيه
وانت اذا تتبعت الموارد تجد ان الاذن كثيرا ما يتحقق مع وجود الضمان كما في المقبوض بالسوم والمقبوض

والمقبوض بالعقد الفاسد والتالف قبل القبض في المعاوضات والمال المغصوب المأذون في بقائه
ومجهول المالك اذا تصدق به والمال المأكول في المخمصة والمال التالف في يد الصانع والطبيب
والمكاري والملاح ونحو ذلك وكذا المال الذي يبذله الزوج قبل النكاح لو فسخت ويعطيه لابيها
او امها ونحو ذلك من الملابس والمطعوم لو انتقل ذاتا فانه مقبوض باذن الزوج لرجاء تمام امر
النكاح [illegible] فانه مضمون على قابضه مع تحقق الاذن وعدمه
ان الاذن بقول مطلق مسقط للضمان ساقطة فنقول الاذن اذا كان معتبرا بعدم الضمان فلا بحث
في كونه مسقطا لمكان التصريح بعدم الضمان وليس الكلام في الجهة التي حصل الاذن منها من لفظ او اشارة
فانه مقام آخر باق البحث فيه ولا فرق بين الاذن اللاحق والسابق في ذلك اما اللاحق فانه في
الحقيقة يكون ابراء لانه لا ينحصر في لفظ بل يقع بكل ما دل على اسقاط الحق واما السابق ففيه اشكال
قد يتخيل وهو انه قد تقرر عندهم ان اسقاط ما لم يجب لا ينفع كما ان ضمان ما لم يجب لا يصح ولذا ذكروا
ان النفقة اذا اسقطت نفقتها لا تسقط لانها تتجدد وتجب يوما فيوما وليس بثابت في ذمة الزوج
حتى تكون قابلة للاسقاط وكذا ابراء ذمة العاقلة قبل حلول النجم فاذا كان كذلك فنقول تصريح المالك
بعدم الضمان عليه اسقاط لما لم يجب لان الضمان انما يتحقق بعد التصرف او الاتلاف فلا ينفع الاسقاط
قبله ويدفعه بان هذا ليس اسقاطا للضمان عن الذمة حتى لا ينفع قبل بل لما كان الضمان انما يترتب
على الاتلاف واليد ونحو ذلك اذا لم يكن ذلك عن رضا المالك للادلة الدالة على حرمة مال الغير
برضاء نفسه فمعنى كون المال الذي اباحه صاحبه كملك المتصرف في عدم الغرامة عليه فهذا الاذن محقق
لموضوع الاباحة حتى لا يتحقق الضمان لا انه اسقاط على فرض ثبوته فتدبر وحينئذ كون الاذن
المقيد بعدم الضمان مسقطا مع قطع النظر عن الادلة اللفظية والاجماع انه من المعلوم ان الضمان
انما هو لاحترام مال المسلم فاذا بذله برضاه فقد اسقط احترام ماله بنفسه فلا موجب للضمان واما
الاذن المقيد بالضمان فلا بحث في انه يرفع التحريم ولكن يبقى الضمان على حاله لعموم ادلته وعدم رافع
له وعدم الملازمة بين الحلية وعدم الضمان واما الاذن العاري عن قيد الضمان وعدمه فنقول
الذي ينبغي ان يبحث فيه فنقول هل الاذن المجرد الخالي عن الامرين يقتضي سقوط الضمان فنقول الامثلة
التي ذكرناها من انها مضمونة مع وجود الاذن اما خارجة عن القاعدة بدليل امر او يدعى ان الاذن
فيها ليس مجردا بل مقيد بالضمان وان كان القيد مستفادا من القرينة الحالية او الاذن المجرد عن التقييد
لا يرفع الضمان وما ذكر من الامثلة على القاعدة وما سقط فيه الضمان كالضيافة ونحو ذلك فانما
هو بدلالة القرينة على عدم الضمان والمسألة مما تعارض فيها الاحتمالان وتخالفا باعتبار ملاحظة

الامثلة والموارد والذي يقتضيه النظر الصحيح انه لاريب في عموم ادلة الضمان والشك في كون الاذن
العاري عن القيدين موجبا للسقوط يوجب الرجوع الى اصالة الضمان ولم يقم دليل على ان الاذن
بهذا المعنى مسقط لا من اجماع ولا من نص والامثلة السابقة على القاعدة نعم لو كان الاذن
مطلقا بمعنى انه يستفاد من سياقه عدم الضمان وان لم يصرح به فلا بحث في السقوط والاذن
المطلق في الحقيقة يرجع الى التقييد بشاهد الحال او بقرينة اخرى ويكون معناه اذنت لك ما ذونا في
التصرف سواء اتيت بعوضه ام لا فحاصل الاقسام اربعة ان الاذن الخالي عن القيدين اما مطلق
يستفاد منه التعميم او مجمل والاول ملحق بصورة التصريح بعدم الضمان والثاني ملحق بصورة التصريح
بعدم الضمان والثاني ملحق بصورة ذكر الضمان وذلك واضح وانت خبير بان المثمر في حقيقة الضمان
انما هو ما ذكرناه تمهيد البحث فان الاذن الصادر من الاسباب المذكورة او منهما يكون مطلقا
ويكون مجملا فنقول اما الاذن اللفظي فهو يكون مقيدا باحد الطرفين ويكون مطلقا كقوله تصرف
ويكون مجملا ايضا في بعض الصور والاذن بالاشارة كالقول في هذه الصور وكذا الكتابة وشاهد
الحال التابع للقرينة الحالية ولا لتناول الغالب فيه الاجمال الموجب للضمان وان دفع التحريم فقد يحد هذا
هذا كله مع عدم التعارض وقد يكون تعارض بين الاذن وعدمه باقسامه من الصريح وغيره ولنذكر
من صوره ما تعرضوا له الاول تعارض الصريح مع الصريح كما اذا قال كل من صديقي فهو ما ذون
في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل قال الفاضل المعاصر النراقي ان كان الاذن بعد علمه بصداقة
زيد فيقدم المنع للتخصيص وان لم يعلم بذلك فان علم انه نهيه لزعم عدم الصداقة يقدم الاذن
لانتفاء علة المنع في الواقع فينتفي المعلول ولا تعارض للاذن هنا لشاهد الحال وتقييد النهي صريحا بعدم
الصداقة وان لم يعلم سبب النهي فالحكم كذلك ايضا لان علة النهي لكونه حادثا اما زعم عدم الصداقة
في الواقع فينتفي المعلول ولا تعارض للاذن هنا لشاهد الحال وتقييد النهي صريحا بعدم الصداقة
وان لم يعلم سبب النهي فالحكم كذلك ايضا لان علة النهي لكونه حادثا اما زعم عدم الصداقة في الواقع
او غيره فعلى الاول لا نهي كما مر وعلى الثاني فالنهي متحقق وحيث لم يعلم السبب حصل الشك في المنع
صدور لفظ النهي واما المتعلق بزيد فلا اطلاق فيه ايضا لان عدم الصداقة مانع من ارادة الاطلاق
او محتمل لقرينة صالحة للتقييد وان لم يعلم زيد بعلمه بالصداقة او عدمها فالاصل عدم علمه فيكون
كما لو لم يعلم الصداقة ومن هنا يعلم صورة عموم النهي وخصوص الاذن اقول صورة تعارض الصريح
مع مثله اربعة احدها تعارض التساوي كقوله ادخل في داري ولا تدخل او صديقي يدخل وصديقي
لا يدخل ولا ريب في كون المتاخر ناسخا للسابق سواء كان الاذن متقدما والمنع متاخرا او بالعكس

او بالعكس وثانيها تعارض العموم المطلق مع كون النهي اخص كما مر مثاله ولا ريب ان الاذن محمول
ما ورد على عمومه ثم ورد المنع فيحتمل كون الثاني من باب النسخ بمعنى كون الاذن ثابتا في
الواقع للكل ثم بعد ذلك منع زيدا من ذلك ويحتمل كونه تخصيصا كاشفا عن عدم ارادة زيد
في الاول وارادة ما عدا من الفاظ العام وتظهر ثمرة الاحتمالين في الدخول المتخلل بين صدور الاذن
والمنع بالنسبة الى الحكم الوضعي او التكليفي على الاذن والمنع الواقعي من دون اشتراط الاطلاع واثبات
التخصيص بهذا المعنى يحتاج الى فهم العرف وهو في الاستثناء ونحوه مسلم وفيما عدا ذلك سيما
مع عدم تخلل الفصل الطويل تم واما بالنسبة الى ما بعد صدور الخاص فان علم بانه يعتقد
صداقة زيد فلا بحث في اعتبار النهي للكشف عن حالة الترك نظرا ما نعيته عن ذلك كما مر وان علم
انه يعتقد عدم الصداقة مع كون نهيه لهذا الاعتقاد فيؤول الامر الى معرفة علة الاذن والمنع
في نظره فينقطع النهي برضاه مع كون زيد في الواقع صديقا ويتقيد نهيه بعدم الصداقة ولو لم يكن
كون النهي لهذا الاعتقاد فظاهر كلام المصنف الفاضل المعاصر بقاء الاذن نظرا الى الشك في تعلق النهي
باحتمال كونه بزعم عدم الصداقة فيرجع الى عموم الاذن وفيه نظر من وجهين احدهما ان النهي اذا لم
يعلم سببه فظاهره يفيد الاطلاق اي سواء كان بصدد مقام اولا وبمجرد عدم الصداقة لا يمنع من اطلاق
اللفظ اذ لو كان ذلك مانعا لكان احتماله ايضا كافيا ومن هنا ينفتح باب الاجمال في الالفاظ اذ كل
اطلاق في كلام مخصص قابل لان يترك على اعتقاده سواء علم او شك وصدق فهم الالفاظ انما هو
على ظواهرها وثانيهما انه على فرض تسليم ذلك نقول كما ان اعتقاد عدم صداقة زيد يوجب
الشك في تعلق النهي فكذلك يوجب الشك في ارادته من عموم اللفظ الاذن لاحتمال كون تعميمه في الاذن
لكل صديق باعتبار اعتقاده ان زيدا خارج عنهم بحيث لو كان اعتقد صداقته لم يعمل الاذن والغرض انه
لم يعلم كون الصداقة وعدمها علة في الاذن والمنع انما هو مورد للحكم فيحتمل ما شك في اصل الاذن فينبغي
المنع على مقتضى الاصل وان لم يعلم ان النهي بتقدير وان علم انه لا يعتقد الصداقة ولا عدمها فلا بحث في
النهي موجبا للمنع لعدم وجود ما يخرج النهي عن الاطلاق وفي كلام الفاضل المعاصر ما يدل على كونه
كصورة العلم بانه لا يعتقد عدم الصداقة ولكن لم يعلم كون النهي لذلك فان العلم بعدم الصداقة
اعم من كون النهي لذلك وان جهل العلم حال الاذن علما او جهلا بالصداقة وعدمها فالجهل كصورة
عدم علمه بالصداقة للاصل وحيث انه جعل هذه الصورة قسمين احدهما العلم بنهيه لزعم عدم
الصداقة وعدم العلم بنهيه فظاهر العبارة يقتضي جريان الصورتين في المشتبه ايضا مع ان العلم بكون
نهيه لزعم عدم الصداقة لا يجامع الشك في كونه معتقدا بالصداقة او عدمها مع انه الغرض فيكفيه الكفيه

كون

نعم

بالنسبة الى القسم الثاني وهو المجهول الذي حكم بالرجوع الى الاذن وقد عرفت بطلانه وذلك سواء
كان في الواقع غير معتقد للامرين او معتقدا لعدم الصداقة ولم يعلم بسبب النهي فان في كلا الفرضين
يحصل المنع على ما اخترناه فصورة الشك ان دار امره بين هاتين الصورتين بمعنى انا نقطع بان الاذن
لا يعلم بالصداقة بل اما معتقد بخلافها او خال عن الامرين فالحكم فيها المنع لعدم خروجها عن الاحتمال
والمختار في كل منهما المنع ولو قطعنا بانه غير خال عن الاعتقاد ودار الامر بين الاعتقادين فيصير سببا
للشك في سبب المنع وقد عرفت ان المختار فيه العمل بالنهي ايضا وان علم انه غير معتقد للخلاف بل اما معتقد
للصداقة او خال عن الامرين فالعمل فيه على النهي ايضا للوجه الواضح على ما امر وان دار الامر بين الصور
الثلثة فالحكم فيه المنع ايضا لتعارض الاحتمالات وسلامة الاطلاق مضافا الى الوجه المتقدم فالحاصل ان صورة
الشك يقول مطلقا على صورة عدم العلم بالصداقة او خال عن الامرين ولا شبهة في كون المعتقد
النهي كما ترى فتدبر ثانيها كون التعارض بالعموم المطلق مع كون الاذن اخص ويجري الكلام
فيه ايضا من حيث النسخ والتخصيص من حيث التقديم والتاخير والكلام فيه الكلام في الصورة الثانية
حذو النعل بالنعل وكذا كلام المعاصر المخالف هنا ايضا في نظير الصور السابقة فتدبر جيدا وثالثها
تعارض العموم من وجه كما لو قال العالم يدخل في داري وعمرو لا يدخل فاتفق عالم هو عدو له
فالمعتمد الرجوع الى المرجحات مثل شاهد الحال فانه يؤيد المنع ويأتي على مذهب من تقدم النهي في
كل تعارض العموم من وجه كما لو قال العالم يدخل في داري وعمرو لا يدخل فاتفق عالم هو عدو له
والمعتمد الرجوع الى المرجحات مثل شاهد الحال فانه يؤيد المنع ويأتي على مذهب من تقدم
النهي في كل تعارض العامين من وجه ان تقدمه هنا ايضا للوجوه التي ذكروها في اجتماع الامر
والنهي وعلى من لم يجوز اجتماع عدم المرجح فيتعارض الاحتمالين وتساقطهما يوجب المنع لخلو المقام
عن الاذن فالمرجع اصالة عدم جواز التصرف ولحوق الضمان وقد يعرض التعارض من وجه بحيث
يظهر منه رجحان الاذن كما لو قال العدو لا يدخل ثم قال لطائفة مخصوصين ادخلوا انتم مع علمه
بان فيهم عدو وصديق فالتعارض بالعموم من وجه لكن المرجح الصراحة وقلة المورد ولو قال الصديق
يدخل ثم قال انتم لا تدخلوا مع علمه بان فيهم صديق ترجح جانب النهي في مورد التعارض لما مر من الوجه
ولو لم يعلم انه يعلم ان فيهم عدوا او صديقا فيجري فيه الصور السابقة في العموم المطلق مع زيادة احتمال
كونه من وجه او مطلقا وانت بعد ما ذكرنا تقدر على استخراج الحكم من ذلك بعد التامل الجيد الثانية
تعارض الصريح والفحوى كقولك لا تمش في داري الى عند الدار الا بالفحوى على جواز صلوة الشخص مع قوله لا يعطى
عدوي في داري مع كونه في الواقع عدوا وقد يكون المنع صريحا والفحوى عاما كقوله كونوا ضيفا الى عدوي في داري مع

مع قوله لواحد منهم لا تصل في داري وقد يكونان بالعموم من وجه كقوله كونوا ضيفي مع كون بعضهم
عدوا والاخر صديقا مع قوله لا يصل عدو في داري ويجري هنا البحث السابق في الصورتين بحذافيرها
الثالثة تعارض الصريح مع شاهد الحال كما لو اذن لزيد العدو مع علم زيد بانه لا يرضى بدخول العدو
او منع عمرو الصديق مع علمه بانه راض بدخوله وقد يتعارضان بالعموم من وجه كشهادة
الحال بالاذن للصديق ومنعه عن جماعة منهم صديق ويجري مسئلة اعتقاد العداوة او الصداقة او خلوه
عن الاعتقاد او الشك والخالي في ذلك الصورة فتدبر جيدا والحكم تقديم الصريح عند ذلك ولو فرض شهادة الحال بخصوص
زيد العدو مع منعه من دخول عدوه فان كان شهادة الحال اعم من كونه عدوا او صديقا كما لو رضي بحال
قانع بالاذن له على كل حال فيقدم على المنع وان كان بينهما عموم من وجه لاعتبار العدو وافراد الاخرية
مدلول شاهد الحال لا انه اعم من كونه صديقا او عدوا او وجه التقدم الصراحة والخصوص الموجود
وكون الميزان في العموم عموم الموضوع دون المحمول فتدبر وان كان مجملا فيقدم المنع لعدم العلم بالعام
مع شمول المنع قطعا فتامل الرابعة تعارض الفحوى مع مثله ويتصور فيه ايضا الصور السابقة في
الصريح باجمعها والحكم ما مر هنا ايضا والخامسة تعارض الفحوى مع شاهد الحال وهو كتعارض الصريح
مع الحال بعينه ويعرف في الاقسام والاحكام السادسة تعارض شاهد الحال والصريح وحيث ان ذلك
يقتضي كونه حالة موجبة للاذن وحالة موجبة للمنع فيكون المجموع من الامرين ايضا حالا اخرى فان
كان مقتضاه الاذن كما لو فهم التعميم من حالة الرخصة فهو المعول وان كان مقتضاه المنع فهو المتبع
وان لم يعلم احد الامرين فالاصل عدم الاذن وفي المقام ابحاث شريفة اعرضنا عنها مخافة التطويل
واعتمادا على فهم الفطن النبيل اذ ملاحظة ما اشرنا اليه في طي البحث يعين على استخراج ما عداه والله
الهادي   وينبغي ضبط معنى المثلي والقيمي حيث ان الثانية تبتني على معرفتها حتى تتخلص من الضمان على
ما ذكرناه في قاعدة اليد وقد اختلف فيه عبائر الفقهاء اختلافا كثيرا والذي وجدت في
كلماتهم في الباب تعريفات احدها ما نسب الى الاكثر في كلمات بعضهم والى المشهور بين الاصحاب وفي كلام
وهو ان المثلي ما تساوت قيمة اجزائه ونحوه بما تساوت قيمة اجزاء النوع الواحد منه كالحبوب
فان المقدار من النوع الواحد منه يساوي مثله في القيمة ونصفه يساوي مثله في القيمة ونصف نصفه يساوي
نصف قيمته وهكذا وهذا التعريف مخدوش بان الاجزاء لا انضباط لها اذ الظاهر انه اريد بها كل
ما يتركب الشيء منه فيلزم عدم كون الحبوب والادهان مثليا لانها تتركب من القشور والالباب
ولا ريب في اختلاف القشر مع اللب في القيمة فكيف يتساوى اجزاؤهما في القيمة ونحو ذلك التمر فانه مركب
من اللحمة والنوى ولا ريب في اختلاف قيمتها وعلى هذا القياس جميع ما يقال انه مثلي فانه مركب من اجزاء

لو فعلت عليها التفاوت في القيمة قطعا فيه بما يبقى في دفعه ان المراد بالاجزاء هنا هي الاجزاء التي يطلق
عليها اسم الجنس الحقيقي الجملة لا مطلق الاجزاء وما اعترضت عليها من الايراد فانما هو لا يبقى فيه الاسم وهو مع الحري
كما عرض على ذلك الا يضر بان اللازم من ذلك عدم كون الدراهم والدنانير مثليا لما يقع في الصحاح من الاختلاف
في الوزن وفي الاستدارة والاعوجاج في وضوح السكة وخفائها وذلك مما يؤثر في القيمة وفي اصل
الجواب والاعتراض واصل التعريف نظر اما في التعريف فلان المثليات لا ريب في ان كل جزء من افرادها
متساوية في القيمة لان كل جزء من اجزائها متساوية فلا وجه للقول بتساوي الاجزاء والاعلام من
اطلاق اللفظ على افراد كثيرة مجتمعة منه تفرض فرد او احد حتى يكون الافراد الموجودة وغيره
ابعاضا له وان قيل ان التعبير بالاجزاء ليس للنظر الى الجزء المركب بل انما هو ليشمل الفرد المركب
البسيط معا فانه لو انقسم كل فرد من افراد المثلي نصفين لتساوت في القيمة ايضا ولا يختص في
الافراد لكان هذا وجها وجيها في نحو التعبير بالاجزاء لكن يرد الاعتراض على التعريف من وجه على ما
من الدفع ايضا واما على التعريف فلانه يرد عليه ما اورد عليه اولا من مسئلة القشر واللب في الجوز
واللوز فانهما متساويين في القيمة مع انه من اجزاء الفرد الواحد وانت بنيت على التساوي مطلقا
واما الدفع فلان بان المراد بالاجزاء ما يطلق عليه الاسم فبان لا ازم ذلك عدم جريان مسئلة الجزئية
في كل مثلي اذ ليس كل مثلي اذا وقع فرد منه يصدق على اجزائه اسمه فان الدرهم اذا انقطع قطعت
الجزئية لا يطلق عليها الاسم يوجب انحصار المراد في الفرد ولا يناسب التصريح بالاجزاء فقد يرد ايضا
في اعتراض الدفع فبان اختلاف السكة والوزن ونحو ذلك ان كان مما تتفاوت به القيمة فيصير
من باب اختلاف النوع كسائر الصفات في المثليات وهذا لا ينافي كون النوع الواحد مثليا وان
لم يتفاوت به القيمة كما هو الغالب فلا بحث ولا اعتراض واما في الجواب والدفع فبان تفسير الاجزاء
بما يطلق عليه اسم الجملة لا ينفع في دفع الاعتراض اذ يمكن تقسيم التمر والنوى بحيث يجعل النوى مقدارا
من الجملة لا يوجب خروجه عن اسم التمر ولا ريب في كون كل منهما من اجزاء نوع واحد مع اختلاف
الجزئين في القيمة فتدبر ومنها ايضا ما عرفه الشهيد في الدروس من انه ما تساوت اجزاؤه منفعة وقيمة
معفا ويرد النقض على هذا بالثوب ونحوه فانه متقارب المنفعة والصفات والاجزاء بل متساويها
في النوع مع انه يعد قيميا لا مثليا وهذا الاعتراض يرد على التعريف الاول فان قيمة اجزائه الواحد متساو
ايضا ويمكن دفعه بمنع تساوي قيمة اجزائه ولو في النوع الواحد فانا نرى اهل العرف يتفاوتون في
القطعة الواحدة بين طرفيه ولو فرض التساوي في فرد فهو لا يوجب كونه مثليا اذ المدار على النوع
الغالب لا الافراد التساوي في القيمة والمنفعة يمكن في كل جنس ومن هنا يمكن دفعه عن تعريف الاول ايضا

ايضا فتدبر وثانيها على ما حكي عن شرح الارشاد للشرائع ما يتساوى اجزاؤه في الحقيقة النوعية فان
كان المراد منه ما كان اسم القليل والكثير منه واحدا لا انه التساوي في القيمة الحقيقة الموجب لاطلاق
الاسم فلا ريب في انتقاضه بكثير من القيميات كالارض فان القليل والكثير منه في الاسم سواء وكذا
في الافتراق فان قليلها وكثيرها متفق في الاسم غالبا وان اريد ان الحقيقة النوعية هو هذا المتفق
في القيمة والصفة فالتساوي فيها يوجب التساوي في هذه الامور فيرجع الى التعريف الثاني ولعل
الاخير او ضعف الارادة ولذا جزم بعضهم بكونه راجعا الى المعنى الاول وثالثها ان المثلي ما يقدر بالكيل
والوزن كما نسب الى بعضهم وينتقض بالمعاجين فانها مثلية ولا تباع بالكيل والوزن بالحب
وبالحطب فانه مثلي وان كان لا يباع بهما في بعض البلاد وكذا قيل ويمكن القول بان المعجون يباع
بالوزن ويبيعه كل من يحتاج انه عن الوزن فلا يضر تثليته ونحو ذلك نقول في الحطب مع احتمال
منع كون الحطب مثليا لكن ينتقض بانه يباع غالبا بالكيل والوزن فيدخل في التعريف ورابعها
انه ما يكال او يوزن مع جواز السلم فيه وسادسها انه يكال ويوزن ويجوز بيع بعضها ببعض لتماثل
الاصلين في صدق التقابل واعترض على التعاريف الثلثة بالاشياء التي يجوز فيها بيع بعضها ببعض
ويجوز تسليم فيه مع كونها مكيلا او موزونا كالقماقم ونحوه وربما منعوا ذلك فيه وسابعها ما تساوت
اجزاؤها وجزئياتها ويرد على هذا التعريف انه ان كان المراد من الاجزاء ما يطلق عليها الاسم فتضايقا
الى الافراد فلا وجه لذكر الاجزاء وان كان المراد اجزاء الفرد كنصف الحنطة والدرهم ونحو ذلك
فيرد عليه ما مر من الاعتراض بالقشر واللب ونحوه فانه من اجزاء الفرد الواحد مع عدم تساويه في القيمة
ويمكن ان يقال بملاحظة الحيثية بان يقال ان الاجزاء لها جهات فمن الجهة التي هي متساوية في القيمة
فهي مثلية ومن الجهة الاخرى قيمية فالحنطة لو اعتبرت اجزاؤها بالقشر واللب فهي قيمية ولو لوحظت
اجزاؤها بنصف الحنطة وربعها فهي كلها مثلية فتصير الاحكام في المثلية والقيمية تابعة لكيفية
الضمان وثامنها ان المثلي ما اذا اجتمع بعد التفريق او فرق بعد الاجتماع عاد الى الاول بغير
علاج ويرد على هذا التعريف بعض ما يرد على التعاريف السابقة والتحقيق ان يقال ان المثلي
والقيمي تحديده موكول الى العرف فان اهل العرف يعدون بعض الاشياء مما لا تفاوت بين
افرادها ولا يلاحظون في اخذه فردا دون فرد ويجعلون كل من فرق بين افراده الى السفاهة والبلاهة
لا اهتمام فيها لا يلتفت اليه عند العقلاء ويعدون بعض الاشياء مما يعتبر فيها التفاوت وان
تشابهت في الصورة ولم تتميز في الحس في بادي النظر بل عند الاغلب لكن يعرفون ان المماكس
في هذا الشيء او هذه الصفة يعرفون ان فيه جيدا ورديا وان كان لا يطلع عليه كل ناظر

ويمكن القول بان المعجون ايضا يبيع ويباع بالكيل والوزن فيدخل في التعريف ع

بل الغالب يتحملون التفاوت ولذلك يعرفون ان فيه جيدا ورديا وان كان لا يطلع عليه كل ناظر
ولذلك لا يعتنون بمن لم يتفحص عن ذلك ويحجرونه عن مرتبة الرشد وكمال العقل وهذان الامران
مما يوقعهما المثلي والقيمي مما ذكره الاصحاب كلها اشارة الى ما هو في الواقع كذلك وليس في الاختلاف فانهم
في الحكم بل انما هو عندهم يختلف بالعرف والمتبع بعموم والخصوص في تعاريفهم الاكا تقع في تعاريف اللغة
من اهل اللغة والمراد عندهم واحد بحسب الظاهر انه لو علم كون الشيء مثليا فلا بحث فيه ولو علم كونه قيميا
فلا بحث فيه ايضا ولو شك في فرد انه قيمي او مثلي بحيث لم يتضح ذلك في العرف ايضا لاختلاف اهله في ذلك
فهل يبنى فيه على المثلية او على القيمية بما يأتي بالبناء على انه مثلي لاصالة عدم تفاوت القيم والرغبات
ولان الميزان في اعتبار المثل انما هو كونه اقرب الى المال المضمون بحيث يعد تأديته تأدية لاصل المال
وهو ما كان الشيء يشك في انه تفاوت تام لا صار اقرب الى المال المضمون من القيمة فلا وجه للعدول
الى القيمة وهو وان لم يثبت كونه مثليا في الاسم لكنه مثلي في الحكم فتدبر وربما يقال انه قيمي لاصالة عدم
تساوي الرغبات وان لم يثبت كونه قيميا في الاسم لكنه مثلي في الحكم فتدبر وربما يقال انه قيمي لاصالة
عدم تساوي الرغبات وان لم يثبت وكون الغالب في الشيئين الاختلاف فالمشكوك به يلحق به وفي
القيمة دفع لما يقابل المضمون في المالية قطعا بخلاف المثل لاحتمال النقيصة فلا يحصل اليقين بما
بالبراءة لا يقال ان مع دفع القيمة ايضا لا يحصل اليقين لاحتمال كونه مثليا موجبا للدفع من هذا
العين فيفوت الخصوصية على صاحبها لانا نقول غاية ما في الباب تعارض احتمال فوات خصوصية
العين مع احتمال فوات المالية ولا ريب ان الثاني اهم اذ الغالب في الماليات انما هو من جهة
المالية والخصوصية مع حصول المال لا يعتنون بها بخلاف العكس فمراعات جهة المالية توجب
ترجيح دفع القيمة لانه اقرب الى البراءة وربما يقال انه لا ترجيح في المقام بعد كون الشك في الحادث
وتعارض الاحتمالين من الجانبين فيرجع الى الصلح كما لو علم باشتغال الذمة بامر مجهول لا
لا سبيل الى بيانه ويحتمل تخيير الضامن بين الاحتمالين ويحتمل تخيير الضامن بين الاحتمالين ويحتمل
تخيير المضمون له ويحتمل وجوب اكثرهما قيمة لقاعدة الاشتغال ويحتمل وجوب اقلهما قيمة ترجيحا للبراءة
والحق ان يقال ان خصوص لفظ المثلي والقيمي لم يعلق عليهما الحكم في كلام الشرع وانما هو اصطلاح
والمتبع الدليل ولا ريب ان الدليل انما دل على وجوب تأدية المال الى صاحبه ولا ريب في كون
التأدية مع بقاء العين هو دفع العين واما مع التلف ففي المثلي بعد دفع مثله دفعا لذلك
التالف وفي القيمي لا يعد دفع مثله في العرف دفعا لذلك التالف بل دفع القيمة لان القيمة
اقرب الى التالف من دفع ما هو من نوعه ومع الشك في كونه من هذا او من ذلك فلا

فلا ريب ان دفع مثل هذه اقرب من دفع قيمته بل دفع ما هو مثله بحيث لا يكون تفاوت بينهما
في المالية وان كان اصل النوع لا يعلم كونه مثليا فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر ويتعين
القيمة اللازمة في الدفع اذا وجب دفع القيمة ويمكن توجيهها بتعبير على وجهين احدهما وجوب اصل القيمة
قيمة اصل المال المضمون حيث يكون قيميا او ما به تفاوته قيمة مثله اذا تعذر المثل فانه يرجع الى قيمة
المثل لا قيمة المال المضمون في الذمة لان المضمون الان دون اصل المال والغرض من الحق تعيين
من تعيين القيمة فانه لا ريب في اختلاف الحالات على المال التالف الموجبة لزيادة القيمة و
والنقصان بحسب الازمان والايام وتختلف الاحتمالات بالنسبة الى اسباب الضمان فقد يزيد
وبعضها ينقص في اخر وكذلك في ضمان المثل المعوض بقيمته فان فيه احتمالات ايضا فلا بد من تعيين
القيمة المضمونة شرعا على ما يقتضيه الادلة وهذا البحث كما يجري في قيمة الاعيان المضمونة كذلك
في قيمة المثليات وفي قيمة المنافع والاعيان كذلك في قيمة ابعاض الاعيان وابعاض المنافع المذكورة
في باب تبعض الصفقة وكذلك في قيمة الاوصاف المضمونة كما في العيوب في نقص الصفات المطلوبة فانها ايضا
مضمونة بالقيمة وبالجملة كلما المضمون بالقيمة سواء كان عينا او منفعة او بعضا من احدهما او وصفا
لاحدهما او نماء للاعيان لا بد فيه من تعيين القيمة التي تضمن من القيمة المختلفة بحسب الازمان
والامكنة والاحوال فهنا ابحاث ثلثة احدها تعيين القيمة بحسب الاحوال الطارية على المال الموجبة لزيادة
القيمة بزيادة في العين كما لو كان المال المغصوب مثلا او المقبوض بالعقد الفاسد قيمته عشرة
لضعفه ثم صار قيمته يوم التلف مثلا عشرين لسمنه او لطوله او نحو ذلك وكذلك المنافع فانها قد تكون
عند وضع اليد عليها قيمتها خمسة فحدث في العين صفة كما اوجبت زيادة قيمة في المنفعة وكذلك
فان العيب قد يتفاوت زيادة ونقيصة ويختلف باختلافهما قيمة التفاوت المسمى بالارش وعلى هذا القياس
والذي يقتضيه النظر في هذا الفرض ضمان اعلى القيم في جميع الحالات سواء كان الاعلى اخر قيمته او لم
يكن فيضمنه التالف او اول قيمته كما اذا انقصت العين بعد الغصب الى ان تلفت او نقصت قيمته
العيب الى ان ارتفع او اوسط القيم كما اذا كان ناقصا فزاد ثم نقص ثم تلف بسبب خلاف العين با
بالزيادة والنقصان لا بمجرد السوق نظرا الى ان كل حالة من هذه الحالات مضمون على صاحب اليد لانها
فات تحت يده فيشمل عموم على اليد هذا الفاء كما شمل الاصل وكذا يشمله دليل الاتلاف لكل ما انه
من اصل او نماء ولذلك لو رجع العين الى صاحبها بغير تلف لكنه مع نقص فيها بهزال او عيب او نحو
ذلك يضمن النقص والوصف في ذلك كله بلا خلاف ومن هنا علم انه اذا ترتبت الايدي على مغصوب او مطلق
مال المضمون لحالات متفاوتة بزيادة ونقيصة توجبان اختلاف القيمة يضمن كل منهم الحالة التي

كانت تحت يده دون ما كان تحت يد الآخر فيشتركون في ضمان القدر الجامع بمعنى تخير المالك في الرجوع
الى ايهم شاء ويتبين صاحب اليد على الزيادة بضمان الزيادة فان كان واحدا فبالاختصاص وان
وان كانوا متعددين كلهم من سنة كانت العين زائدة في ايديهم فنقصت في الباقين فبالاشتراك
بالمعنى المذكور في الاصل والى هذا المختار اشار المتن الثاني في مقامات عديدة بحث فيها عن اداء
المال المضمون كما في الغصب والاروش المالية واروش الجنايات وضمان المقبوض بالعقد الفاسد
الفضولي والعقد المنفسخ بعيب ونحوه بعد ذكر بحث الاصحاب في ضمان اعلى القيم وغيره ذلك من الاحكام
الآتية في البحث الثاني في هذا اذا كان التفاوت بسبب السوق اما لو كان بسبب اختلاف في العين فيضمن
الاعلى فقد بيناها في تعيين القيمة بحسب الازمان بالنسبة الى السوق من دون مدخلية لزيادة
العين ونقيصتها فيه احتمالات في ذلك المغصوب الاول ضمان قيمته يوم الغصب ويحكى نظره في سائر الابواب
في يوم وضع اليد كما في المقبوض بالبيع الفاسد ومنه المقبوض بالفضولي وشرط ذلك بعض وقيل
ذهب اليه الشيخ في موضع من ط ونسب في المختلف الى الاكثر ولعل وجهه ان ذلك اليوم تعلق ضمان المال
لانه السبب فينبغي ان يلاحظ قيمته ذلك الوقت وفيه ان مجرد كونه سبب الضمان لا يستلزم اعتبار قيمته
ذلك الوقت بل المراد بالضمان لزوم قيمته اذا تلفت في ذلك الوقت واذا لم يتلف فهو مكلف برد
العين فلا وجه لاعتبار قيمته ح الثاني الضمان بالقيمة يوم التلف وهو مذهب ابن البراج والعلامة
في المختلف ونسب في ح الى الاكثر والوجه فيه ان العين مادامت باقية فهو مكلف بدفع العين ولا يضمن
بالقيمة اذا تلفت ففي ذلك اليوم تتعلق القيمة بالذمة فينبغي اعتبارها في ذلك اليوم كما انه لو فرض
نقص القيمة مع بقاء العين لا يحكم على الغاصب بدفع الزيادة لان العين باقية على حالها فقوات قيمة
السوق غير مضمون الثالث ضمان اعلى القيم من حين الغصب الى يوم التلف وهو منقول عن الشيخ
في ط وخلاف وفي موضع من ط واختاره ابن ادريس والمحقق في يع والوجه فيه ان المال المغصوب عليه
في جميع حالاته التي من جملتها حالة اعلى القيم ولو تلف فيها لزم ضمانه فكذا بعده ولان الاعتبار العقلي
يقتضي ذلك لان الغاصب في ان الغصب مكلف بايصال المال المغصوب الى المالك فاذا لم يفعل
كان عليه ان يجعل النقصان الذي حصل للمالك بسببه ويجبر ذلك النقصان اما برد العين الى المالك واذا
لم يفعل في زمان اعلى قيمته في الزمان الاول فعند تعذر ذلك وكان الغاصب مكلفا في الزمان الثاني
العين الى المالك فاذا لم يفعل كان عليه جبر النقصان كاملا وهكذا في الزمان الثالث والرابع فاذا فرض زيادة
القيمة في بعض هذه الايام كان عليه ردها الى المالك من غير تلف العين وقيل ان كون جميع الحالات مضمونة
معناه لزوم قيمته لو تلف في تلك الحالة ح ولا يلزم على ذلك لزوم رد تفاوت القيمة مضافا الى العين و

العين ونقصان قيمته حين الرد عن بعض القيم السابقة من الحكم بخلافه مجمع عليه عند الاصحاب على الظ الرابع
لزوم اعلى القيم من حين الغصب الى حين رد القيمة وحكى عن لمح في احد قوليه ولعله مبني على ان اعلى القيم
ايضا مضمون بمثله فيبقى في ذمة الغاصب مثله بعد التلف الى وقت الاداء وحيث ان دفع المثل متعذر
فدفع القيمة ح فيصير بمنزلة ابقاء العين الى وقت الدفع فتلف ح فيجيء الوجه السابق في اعتبار اعلى القيم
هنا من حين الغصب الى وقت الرد وكان وقت الرد ح هو وقت التلف في الحقيقة ولا يخفى ضعف ذلك
من الوجه السابق من ان يكون القيمة اعلى في وقت لا يقتضي لزوم دفعها بل اللازم دفعها لو تلف العين
في ذلك الوقت مضافا الى انه لا وجه لبقاء مثل العين في الذمة اذ لو كان له مثل لوجب دفع مثله
والمفروض انه غير موجود ولا وجه لضمان الممتنع اذ معنى الضمان لزوم الدفع وهو ممتنع ح واضعف
من ذلك احتمال كون القيمي مضمونا بعينه الى وقت الاداء وهناك ينتقل الى القيمة للتعذر نظرا الى
امتناع ضمان الممتنع التالف لا يمكن اعادته فتدبر والخامس لزوم دفع قيمته وقت المطالبة وهو
مبني على الضمان بالمثل الى ذلك الوقت وبالعين الى ذلك الوقت حتى يصير في ذلك الوقت وقت الانتقال
الى القيمة ويجري فيه ما ذكرناه في اعتبار قيمته يوم التلف وقد عرفت ضعفهما في القول السابق المبني عليهما
على ما اشرنا اليه والسادس لزوم دفع اقل القيم من حين الغصب الى وقت التلف والسابع لزوم اقل
القيم من حين الغصب الى وقت الاداء والثامن لزوم اقل القيم من حين التلف الى وقت الاداء والوجه
في هذه الثلثة الرجوع الى اصالة البراءة مع الشك في اشتغال الذمة بالزائد والتاسع التخيير وله وجوه
احدها التخيير بين يوم الغصب والتلف وثانيها بين يوم الغصب والاداء وثالثها بين يوم التلف والاداء
ورابعها التخيير بين الثلثة وخامسها التخيير بين الاقل والاكثر في اي وقت اتفق ومرجعه الى لزوم ضمان
الاقل ومبناه ذلك كله على العلم باشتغال الذمة باحد هذه القيم وعدم وجود الترجيح وليس في النصوص في
هذا الباب شيء سوى صحيحة ابي ولاد وهي طويلة واردة في خصوص رجل اكترى بغلا الى قصر ابن هبيرة
ذاهبا وجائيا بكذا فلما وصل الى قرب قنطرة الكوفة توجه نحو النيل وتوجه منه الى بغداد ورجع الى الكوفة
وكان ذهابه ومجيئه خمسة عشر يوما فاخبر ابا عبد الله عليه السلم بذلك فقال عليك مثل كرى البغل ذاهبا
من الكوفة الى النيل ومثل كرى البغل من النيل الى بغداد ومثل كرى البغل من بغداد الى الكوفة قال
قلت جعلت فداك فقد   بدرهم فلي عليه درهم قال لا لانك غاصب فقلت ارايت لو عطب البغل ونفق
اليس كان يلزمني قال نعم قيمة البغل يوم خالفته قلت فان اصاب البغل كسر او دبر او عقر فقال عليك قيمة ما بين
الصحة والعيب يوم ترده عليه الحديث وفي هذا الحديث دلالة على جملة من احكام الضمان التي مر بنا ذكرها في المباحث
السابقة منها عدم احترام مال الغاصب لاقدامه ومنها ضمان الاوصاف بالقيمة كالاصل وفي دلالته على

قيمة البغل يوم المخالفة احتمالان احدهما ان يكون المراد يلزمه قيمته يوم المخالفة فيكون دليلا على القول
الاول من الاقوال المتقدمة وثانيهما ان يكون المراد انه يلزم القيمة والضمان في ذلك اليوم واما قيمة اي
من الايام فهو مسكوت عنه والاظهر هو الاول لعدم الاتساق وان اعرض عنه الاكثر وفي قوله في صورة العيب
يوم ترده اليه اشارة الى انه يقوم في ذلك اليوم صحيحا ومعيبا ويلزمه التفاوت ولا دلالة فيه على تقدير القيمة
بالنسبة الى اي الازمنة اذ هناك ايضا يجري الوجوه الا انها ضعيفة اذ تفاوت الصحيح والمعيب في كل وقت
بالنسبة الى ان ما به التفاوت يتفاوت بزيادة القيمة ونقصانه فان التفاوت لو كان بمقدار الربع فلو كان
القيمة عشرين كان خمسة ولو كان اربعين كان عشرة وبالجملة فيجري ايضا الكلام السابق والاوفق بالاصول
الى القواعد ضمان قيمته يوم التلف كما يظهر بعد التامل ولا اقل لانه هو الاصح في حد ذاته في جملة الاقسام
الفقهية ويحتاج اجراء هذه الاقوال والاحتمالات في سائر موارد الضمان من الارش في الماليات ومنافع المغصوب
حيث لا مقدر فيه وفي سائر الاتلافات والنماء والمنافع يحتاج الى تامل تام وهذه ابحاث شريفة تركناها
اقتصارا على ما نبهنا عليه في مطاوي الكلام وثانيهما في تعيين القيمة بحسب المكان وهذا البحث قد اغفله
الاصحاب ولم يتعرضوا له فينبغي في هذه الابواب مع الاختلاف الفاحش في القيمة بحسب الامكنة كالازمنة
هل الاعتبار بقيمته مكان الغصب او قيمة مكان التلف او اعلى القيمتين او اقلهما او قيمة مكان الاداء اي
موضع كان او غير المكان الثلاثة او اعلى القيمتين الذي يجب الاداء فيه بمقتضى الشرع او تخيير الغاصب بين
القيم او تخيير المالك او غير ذلك فالاحتمالات هنا ايضا ثابتة ولذا بعد الاحاطة بما ذكرناه في حسب الزمان تقدر
على استخراج الوجوه لهذه الاحتمالات والكلام الكلام بعينه فتدبر لكن الشيخ ترك الاصحاب هذا البحث
هل هو من جهة تبعيته للزمان بمعنى ان كل زمان اعتبر فالمكان مكانه ايضا فمن اعتبر يوم الغصب اعتبر مكانه
ومن اعتبر يوم التلف اعتبر مكانه ايضا وهكذا وهذا الاحتمال بعيد جدا نظرا الى ما يعلل انفسها اهل الطلب
بما ذكروه في الزمان وعدم تصريح منهم في ذلك ايضا فالحال مكان التلف قد لا يكون المثل قيمته يعتد
به مع انه مكان الغصب له قيمة كثيرة فلا يمكن القائل بيوم التلف يعتبر قيمته مكان التلف مع ان في كلامهم
ما يدل على وجوب رد المال المغصوب الى المالك اي مكان شاء واراد كما يشير اليه ولا اقل من وجوب
رده الى مكان الغصب حيث شاء المالك فهو واجب فينبغي ان يلاحظ مكان الغصب فان الغاصب
مكلف برد عين المال الى محل الغصب وكذا قيمته اذا اراد المالك لانه بدل العين والضمان فينبغي ا
التادية فيه بل الحظ قيمته في ذلك المكان والذي اراه ان دفع القيمة بحسب المكان منوط بالمكان الذي
يجب الدفع فيه فان قلنا ان الاختيار بيد المالك فاي مكان اختاره فالمعتبر قيمته وان قلنا
ليس كذلك بل المعتبر اداء في محل الغصب الا ان يرضى المالك بما هو اقل منه مؤنة او فالمدار

فالمدار على اختيار المالك فيكون الميزان محل الغصب وفي المقام كلام طويل يحتاج الى بسط المقال ويمنع
منه ما نحن عليه من الاستعجال في ضبط كيفية التقويم وذكر ما هو المناسب عند اختلاف القيم
على حسب الاجمال وفيه بحثان احدهما في بيان كيفية التقويم وقد تعرض لذلك الاصحاب في كثير
الابواب كباب اخراج الزكوة وباب الخمس وباب تبعيض الصفقة وباب الارش في العقود والجنايات وفي
باب الغصب وفي اخراج الوصايا من الثلث وتعرضوا في باب تزريع المزارعة والمساقاة والشفعة و
والبيع والاجارة والمضاربة وغير ذلك كثيرا وفي الحقيقة مرجعها الى مباحث خمس الاول قيمة الشيء ا
المستقل والمال المتاصل الغير المرتبط بشيء اخر كما في الاموال المتلوفة او المغصوبة او المضمونة
غالبا والثاني تقويم البعض من المال المركب لمعة شيئا واحدا سواء كان واحدا حقيقة فتلف بعضه
او عرفا او بحسب حكم الشرع بورود عقد عليه من العقود بتبعيته كانت ومعاوضة وهو في باب
تبعيض الصفقة في سائر ابواب العقود كما عنونه الاصحاب وهذان قسمان مرة يكون اجزاء المركب
لها مدخلية في زيادة القيمة والهيئة التركيبية كما ورة لعين الهيئة مدخلية في زيادة القيمة و
والهيئة التركيبية كما مرة لعين الهيئة مدخلية وانما قيمة المجموع مجموع قيم الاجزاء وتختلف باختلاف
التقدير والثالث كيفية تقويم الاجزاء واوصاف القائمة المضمونة كالصحة والتعب المذكور في
باب الارش في الجناية والرابع تقويم النماءات المفروضة حصولها في هذا العين وان لم
كما اذا اردت معرفة ان ثمرة البستان عشر سنين اي مقدار لها من القيمة كما يحتاج اليه
في باب الوصايا ونحو ذلك والخامس تقويم المنافع كمنفعة العبد والدابة عشر سنين او عمل
العمل الخاص الصادر من الشخص من هذا المال كما في صورة بطلان الاجارة الموجبة للرجوع
الى اجرة المثل ونحو ذلك اذا عرفت ان التقويمات دائرة مدار هذه المباحث الخمس فنقول
الضابط في تقويم المال المستقل ملاحظة على ما هو عليه من جميع الجهات من زمانه ومكانه
ووصفه وصحته واشاعته وانقسامه وكونه في ملك الغير او في ملك المالك محتاجا الى المؤنة
في الحفظ والنقل او غير محتاج مستحق للاتلاف كما في العبد المرتد او غيره ونحوه مستحقا للتعقيب بقلع
ونحوه مع الارش او بدونه او مستحقا للبقاء في مال الغير باجرة او بدونها موجب لحصول المنافع
او غير موجب صحيحا او معيبا سريع الفساد او بطيئه في معرض التلف او في مكان محفوظ او نحو ذلك
من الجهات التي تختلف بها الرغبات وتتفاوت بها القيمة فانه يلاحظ ذلك كله ويقوم على
مقتضاه كيف كان وفي كلام الاصحاب في الاكثر ابواب اشارة اليها اشارة الى بعض ما ذكرنا
فراجع واما بعض المال المركب كان او منفعة فاذا المركب الهيئة التركيبية لها مدخلية في زيادة

القيمة الى قيمة الجزء التالف فيصير هو كالمستقل في هذه الجهة وان كان للهيئة التركيبية مدخلية
في القيمة كمصراعي باب فرد عن خف او نعل ونحو ذلك فلا ريب ان فوات احد الجزئين يوجب فوات
بعض قيمة الهيئة التركيبية لزوال الهيئة بزوال احد طرفيها ولا ريب في ضمان قيمة التالف في حالة
اجتماعه مع ضمان نقص الجزء الاخر بها اصلا بسبب فوات الاجتماع ولا فرق في ذلك بين كون الجزئين مغصوبين
كما لو كانا مغصوبين او مقبوضين بالعقد الفاسد او عند الفضولي بالاجارة فتلف احدهما في ايد
اليد الضامنة وبين كونهما احدهما مضمونا دون الاخر كما لو غصب احد الجزئين واتلفه وقبضهما
بعقد فبان بالنسبة الى احدهما التالف فاسد انظر الى ان حل العرض قد فات في بيع احد
الجزئين وهيئة الاجتماع وهي مضمونة كالاعيان دون الثاني وان لم يدخل الاجتماع تحت يده
في صورة غصب الواحد لكنه بغصبه الواحد واتلافه اتلف الهيئة الاجتماعية فيضمن الجزء بالمباشرة
الاتلاف ويضمن هيئة الاجتماعية بالتسبب في التالف وانما البحث في معرفة التقويم فقيل يقومان جميعا
ثم يقوم ما بقي منهما احدهما منفردا فما به التفاوت بين قيمته وقيمة المجموع هو قيمة التالف وهذا هو الضابط
لباب تقويم الجزء مطلقا ولكنه في صورة كون الهيئة لها مدخلية في زيادة القيمة لا ينتقض اذ لو فرضنا المصراعين
مجتمعا قيمته خمسة وكان واحد منهما باثنين علم من ذلك ان قيمة الاخر هو الثلثة وليس في الواقع كذلك ولكن
هذا الضابط ليس لافادة بيان القيمة في القيمة الحقيقية بل انما هو لاستعلام قيمة الفائت من الجزئين
والهيئة التركيبية ولا ريب في كون هذا الطريق كافيا في ذلك اذ ما به التفاوت بين قيمة الواحد الباقي
من قيمة المجموع المركب هو قيمة ما تلف من جزء وهيئة وذلك واضح نعم استشكل في هذا الضابط الشهيد
الثاني في صورة ما اذا لم يكن الجزءان من مالك وهذا الاشكال لا يرد في باب الغصب نحو ما لو ملك
كل واحد منهما مستقلا بانفراده وليس هنا هيئة تركيبية مملوكة تالفة مضمونة نعم في مثل ما لو جمعهما الفضولي
او المالك لاحدهما الفضولي في الاخر في عقد واحد فلم يجز احدهما كما هو مورد بحثهم في هذا التقويم
غالبا فانه من جهة وقوع العوض في مقابل المجموع المركب لا بد من ملاحظة التركيب الا انه ايضا مضمون
على العاقد الفضولي لفواته بفساد العقد ووجه الاشكال ان مالك كل منهما لا يستحق حصة الا منفردا
فلا وجه لقيمتها مجتمعا وذكر هنا طريق اخر وهو انه يقوم كل منهما منفردا وانه قيمة احدهما الى مجموع
القيمتين لا الى قيمة المجموع حتى يندرج فيها قيمة التركيب وذلك واضح ولا يخفى ما في كلام الشهيد الثاني
ته هنا من الاختلال النظر الى ان هذا البحث ان كان في صورة غصب ونحوه فقد عرفت انه ليس هنا
هيئة ولا يحتاج الى نسبة احدهما الى المجموع بل يقوم مال كل من المالكين على انفراده ويكون
مضمونا على الغاصب ان كان تالفا بتلك القيمة ولا يحتاج الى جمع نسبة احدهما الى المجموع

المجموع بل يقوم مال كل من المالكين على انفراده ويكون مضمونا على الغاصب ان كان تالفا بتلك
القيمة ولا يحتاج الى جمع ولا الى نسبة وذلك واضح ان كان في صفقة جمع بينهما بعقد ونحوه حيث
صارت الهيئة معقودة في العوضين فان لم يكن ملكا الى الجزئين بل انما هو شيء حصل من فعل المالكين
وهو هنا ههنا فكيف تقوم بقيمتهما منفردين اذ بناء الثمن ليس على ازاء منفردين بل في ازاء المجموع المركب
فاذا صار احدهما غير مجاز وبطل فيه العقد فيكون الثمن المبذول بازاء ثلثة اشياء حقيقة وهي الجزءان
المنضمان والهيئة الاجتماعية فلو رد الثمن على المشتري فقد قسط الثمن بنسبة قيمة احد الجزئين الى قيمتهما منفردين
واعطى الاخر نصيبه للبايع مثلا لكان ذلك ظلما على المشتري واعطاء للبايع ما هو زائد على حقه لان
البايع مالك قيمتها اثنان وازيد مثلا لها الاخرى قيمتها كل قيمة المجموع خمسة وقد جمعهما البايع
ودفع المشتري الثمن مثلا ستة فلو لاحظنا قيمة الواحد الذي بطل فيه البيع لعدم اجازة فيه منسوبا الى
القيمتين لكان بالنصف لان التفاوت انما هو النصف فيلزم ان يرجع المشتري بثلاثة مع ان لفا
منها ربعة لانه لم يبق الا فردة قيمتها اثنان ويلزم ان يبقى عند البايع ثلثة مع ان قيمتها بقيمة ماله
الثالث بازاء هيئة هي ليست ملكا له وقد فات على المشتري فكيف يأخذ البايع عوضها كما ان على
ما ذكره القوم لو قوم المجموع فلوحظ بتلك النسبة لزم ان يرجع المشتري على البايع بثلاثة
اخماس هي حصة التالف من الثمن ويبقى عند البايع اثنان وخمس يكون ايضا ظلما على المشتري لاجل
فوات الهيئة التركيبية على المشتري بعدم بقاء ما له من الثمن عند المشتري الا بمقدار قيمة ماله وتقويمه
ح وزائدا على ما له وهذا البحث جار في بحث العقود نظرا الى ان ملاحظة قيمتها مجتمعا ثم ملاحظة تمام
بل المشتري وهو مال البايع منفردا او رجوع المشتري على البايع بما به التفاوت بين مال البايع
وقيمة المجموع يكون عدلا لعيب فيه ظلم على احد فان الخمسين اللذين يبقيان في يد البايع انما هو حصته
من زيادة الثمن الذي هو نسبة على القيمة التي هي الخمسة بواحد فان الواحد لو فرض اخماسا كان الاثنان
بازاء مال البايع والاثنان بازاء مال المالك الاخر والواحد بازاء الهيئة المركبة لان قيمتها ضعف
قيمة واحد من الجزئين وحيث مات على المشتري ما قيمته ثلثة فقد رجع من الثمن ثلاثة وثلاثة اخماس
هي مقدار القيمة وبنسبته من زيادة الثمن ويبقى عند البايع قيمة ماله اثنان وبنسبة الزيادة خمس
الثمن وهو خمسان فتدبر وانا في هذا المقام يرجع ما تخيل بعضهم طريقا ثالثا وهو قيمتها مجتمعين ثم
يقوم مال البايع منفردا وابقاء مقدار نسبة ماله الى قيمة المجموع في يده وارجاع التتمة الى المشتري
فان قلت ان مراد الاصحاب من تقويمهما احدهما منفردا هو مال البايع بقرينة قولهم فيأخذ
من الثمن بتلك النسبة فلا يجب على كلمة الاصحاب في حال من الاحوال على ما ادعيناه الا ان قلنا

بعون الله الملك المتعال واما كيفية التقويم في الاوصاف فطريقين كما نص عليه الاصحاب وورد
في صحيحة ابي ولاد وهو تقويم المال واجدا لذلك الوصف وفاقدا لذلك الوصف والرجوع بالتفاوت
لانه قيمة الوصف الفائتة وهذا طريقة استعلامه ثم ان كان الضمان في عقد معاوضة رجع من العوض
بتلك النسبة لا بتمامها على العوض المذكور ويكون ذلك العوض قيمة الصحيح نظرهم ولو رجع الى تمام التفاوت
مطلقا لاتفق في بعض الصور الجمع بين العوض والمعوض كما هو واضح وان لم يكن في عقد معاوضة كغصب ونحو ذلك
او جناية فالرجوع على التفاوت كيف كان وهذا الكلام جار في الاوصاف وفي الاجزاء ايضا فانهم في
باب تبعيض الصفقة يذكرون الرجوع الى نسبة التفاوت من الثمن حذرا من لزوم الجمع بين العوض
والمعوض في بعض الصور وفي باب الغصب يحكمون في تلف الاجزاء بما به التفاوت مطلقا ونحو ذلك
كلامهم في ارش العيب في العقد وفي ارش العيب والجنايات في الغصب فراجع واما كيفية تقويم النماء فان
كانت موجودة منفصلة فهي كالمستقل وان كانت موجودة متصلة فيقوم العين فاقدة لها
وواجدة لها فالتفاوت قيمة النماء واما في المعدوم كثمرة البستان في السنين الاتية فالذي تقرر
له في باب الوصية عبارة عن تقويم العين مسلوبة المنفعة تلك السنين المعينة اذا اريد ذلك
وتقويمها مع منافعها فالتفاوت قيمة المنافع والنماء واما التقويم في المنافع والاعمال فان كانت
موجودة مستوفاة فالمرجع الى ما هو المعتاد من اجرة المثل على ما يشهد به المقومون او تقتضيه
نظرهم لو لم يكن له معتاد واما المعدومة كمنفعة سنين معينة للدار او العبد ونحو ذلك فيقوم
العين واجدة المنافع مرة ومسلوبة المنافع المقصودة اخرى فالتفاوت هو قيمة المنافع المنفعة
فتدبر وثانيهما في ذكر اختلاف المقومين وتتميم هذه الامور وقد عنونه الاصحاب في باب ارش
العيب في البيع وهو آت في كل مقام يحتاج الى التقويم والبحث في ذلك طويل الذيل فنقتصر على ما هو
المهم فنقول اذا اختلف المقومون فاما ان يكون باخبارهم عن القيمة السوقية لا بالانشاء
من انفسهم فذلك من باب تعارض البينات ويجيء فيه بحث ترجيح الاعلم والاورع والاكثر
عددا او من باب الظن الحاصل [illegible] على هذا المعنى دراية في الخلاف وان كان بانشائهم وهو المراد
بالتقويم فالمحتملات في الحكم هنا امور احدها التزام قيمة منتزعة من المجموع وقد ورد على هذا
المعنى دراية في اختلاف المقومين في الهدي اذا اختلف ثمن الهدي ولعله في الثاني على الظ
عند تعدد الهدي متعدي الى ساير المقامات ايضا بعدم الفرق وتنقيح المناط وبعدم القائل
بالفرق على الظ بين الاصحاب الا ان في صورة اختلاف العبد والمقومين بعد القيمة المنتزعة
منه للنبي ع فاذا كان قال احدهم انه عشرة والثانية انه عشرون بعد سبعة ونصف قيمته له وكك ثلث

ثلث القيمة الثلث وربع القيمة الاربع ونحو ذلك ولعل الظاهر ايضا ذلك في الرجوع الى القيمة المنتزعة من طريق
بعيد في ساير المقامات وثانيها التخيير بعد عدم الترجيح وثالثها لزوم الاعلى رعاية لاشتغال الذمة
ورابعها لزوم الاقل رعاية للبراءة الاصلية فيما لم يتيقن به الاشتغال وعبرة لذلك من الاحتمالات كما
ونحوه فتدبر حيث ان في باب الارش لا بد من قيمتين احدهما الصحيح والاخر المعيب حتى يلاحظ
ما به التفاوت والنسبة فاذا تعددت القيمة هناك يمكن الانتزاع بطريقين احدهما نسبة مجموع القيم
الصحيحة الى مجموع المعيبة وملاحظة التفاوت بينهما من الثمن بالنسبة وثانيهما نسبة كل من القيم الصحيحة الى
صحيحها وجمع النسب الحاصلة من الملاحظات وانتزاع نسبة من النسب بينهما تفاوت وليتبع المقامات
فتدبر في بيان الشادية وضبط المراد من بقاء العين وتلفها على الاجمال الماخوذ من التنبيه على ما
شريفة موضوع لطيفة فنقول المال المغصوب اما ان يبقى في يد الضامن كما عليه في يد المالك من دون تغير
ولا تبديل بزيادة ولا نقيصة واما ان يصير في يد الضامن تالفا بحيث لم يبق منه اثر واما ان يصير مختلطا
بغير الجنس مع بقاء اصل المادة واما ان يكون معيبا بجناية او غيرها واما ان يكون فائتة المنافع
واما ان يكون ممزوجا بغيره واما ان يكون مستهلكا في غيره واما ان يكون صالحا لنمائه في يد
في يد الضامن باستحالة او غيرها واما ان يكون تصرف فيه البائع على نحو لا يمكن رده الا بنقض كوضعه
في بناء او جعل اللوح في سفينة او نحو ذلك واما ان يكون خارجا عن يد الضامن بما لا يتمكن من اعادته
كما اذا غصب من يده غاصب اخر او دفنه في مكان ونسي الموضع ونحو ذلك وهذه الصور المختلفة قد
فيها الاصحاب وتكلموا فيها من اراد التفصيل فليرجع الى ما كتبوه وبعض ما كتبناه في التعليقات والغرض
هنا على بيان فوايد احدها ان عدم التمكن من الرد بغصب او نسيان محل بعد حكم التلف في لزوم
دفع القيمة وهو الذي يعبر عنه بضمان الحيلولة اذ الواجب تادية العين وليس الممكن الا القيمة ولكن قد
منا ان القيمة انما هو قيمة يوم التلف كما عليه الاكثر هل هو آت في المقام ايضا فتكون القيمة قيمة وقت
غصب الغاصب من يد الضامن ووقت نسيان الموضع او ليس كذلك لعدم كون هذا تلفا في الحقيقة
اذ العين باق وهو في ملك المالك ودفع القيمة ح دفع للضرر ومحض ارفاق بعدم التمكن من اصل المال
فلو عادت العين فيرجع المالك عليها فالاوجه ح لزوم قيمة وقت دفع القيمة لانه وقت الانتقال الى
الحيلولة ولا تلف في الحقيقة حتى يتعلق القيمة بالذمة وثانيهما ان العين اذا كانت مختلطة لا بما يوجب
لزيادة القيمة كما بات الحنطة فراخ الحب بل بما يوجب نقص القيمة كما لو استحال طحينا او نحو ذلك مما
له قيمة في الجملة ففيه احتمالات احدها وجوب ردها الى المالك مع ارش النقص لانه كان هنا النقص
نقص الاجزاء واعتبر بناء على ان ذلك عين ماله بالاستحقاق وثانيها وجوب دفعه مع الارش

وان لم يكن نقص لانه لابد لعين الصورة النوعية بالاستصحاب وثانيها وجوب دفعها مع الارش وان لم
يكن نقص لانه لابد لعين الصورة النوعية التالفة عن المالك ولم يبق الا الصورة الجسمية واما هي الصور
الحادثة فهي ليست مالا للغاصب حتى يقابل بعضها الصورة النوعية الفائتة فيسقط الارش بكل
نماء ملك المالك بل لو فرض كونه من فعله وملكا له لم يخرج فلا احترام لحق يبعث لك عوض يقابل ما
المالك فتدبر وثالثها وجوب دفع المال المستحال اليه كالملح من باب العقبة ووجوب تكميله بالزائد
من قيمة المستحيل لان الاستحالة لا تخرجه عن ملك المالك فتمليك الغاصب بالحيازة واما وجوب دفع
قيمته لما في ذلك من دفع ما هو اقرب الى العين ولان للمالك تشبثا به في الجملة ورابعها انه يخرج
عن ملك المالك ويملكه الضامن ويجب عليه دفع المثل والقيمة دون المستحال اليه فيكون هذا
بمنزلة التلف وخامسها وجوب دفع المثل والقيمة لكون ذلك تلفا ولزوم دفع المثل والقيمة لكون
ذلك تلفا ولزوم دفع المستحال اليه ايضا ابقاء لحق اختصاص المالك به في كل من الوجوه وللجميع نظر
لا نطيل الكلام بذكره والغرض التنبيه وثالثها ان الامتزاج في كلامهم موجب للشركة اذا لم
التميز ولم يكن المزج لا بارديء والظاهر في مزج الجنسين المختلفين الرجوع الى المثل والقيمة ومثل
العسل والدبس وان كان المغصوب العقل لان كان الاختلاط صورية مع التعيين في الواقع
والامتياز كاشتباه الدراهم والطاقات والاواني فالقرعة فتدبر ورابعها ان التادية انما
تحصل بنقل المال من حالة المضمونة الى حال اخرى ليس فيها ضمان وهو اما بنقل المال عينا او مثلا
او قيمة الى المالك او الى وكيله او الى وليه العام او الخاص ولهذا لو اتلف المالك عين ماله على جهل لو كان لغيره
لكان عليه ضمان لا بالغرور كما لو اطعمه الغاصب اياه من دون علمه بانه ماله فانه لا يرتفع الضمان
لما علل المشهور الثاني بانه ليس تسليما تاما لضعفه بالغرور بل هو تام ولكن الغرور سبب لعدم الضمان
فكيف يكون مسقطا فتدبر وبعبارة اخرى ان اتلاف المالك لعين المال وصول اليه ما لم يكن مغرورا
من الضامن ولو كان مغرورا من غير الضامن يكفي ايضا في براءة ذمة الضامن او دفعه فانه
رافع للضمان والوجه في ذلك كله انها في تادية الضامن الى المالك فهو داخل في مدلول
خبر اليد وهو المتبادر منه كما زعم المعاصر النراقي انه مجمل من هذه الجهة بل لا ريب ان المتبادر
التادية الى المالك من الغاصب شيء على اليد واما تادية وكيل الغاصب فلا شبهة في حكمه بالدليل
واما التادية الى وكيل المالك او وليه او نحو ذلك ممن قام مقامه فلا دلالة للعموم على قيامه مقامه
عموم واما المتبرع الابراء فلما دل من الدلالة على جوازه وغايته تعارض مفهوم على اليد مع منطوق
دليل الابراء وتقديم المنطوق واداء المتبرع بعد قيام الدليل على جواز الوكالة كالوكيل في ذلك

لئن تشتغل ذمة الغاصب بكل ذلك لاستيلائه على المال لا يفوت بدون رضا الضامن

في ذلك بالدليل واتلاف المالك موجب لرجوع الضامن الى المالك او يرجع المالك الى الضامن من
لكون التلف بفعل المالك وهو مسلم للتسليم التام والتقاط واستيلاء المالك وصول اليه لا تخليه
جبرية من الضامن والاجماع قام على عدم اشتراط الاختيار في اداء الحقوق بالنسبة الى حصول البراءة
وان كان شرطا بالنسبة الى الثواب ونحوه والعمدة ظهور حتى تؤديه في كونه مفروغا لو وصول الى المالك
ومن بحكمه واما كونه اختيار الضامن فلا مدخلية له ولنقتصر من الكلام هنا على هذا المقدار نعم
فرع وهو انه على تقدير تعدد الايدي الضامنة على مال لو ابرأ المالك واحدا منهم فهل تبرأ ذمة
الباقين لان الابراء كالدفع او لا بل تحقيقه يرجع الى ما ذكرناه من الاحتمالات فان قلنا بان الكل
الواحد لا بعينه جاء احتمال براءة الكل بل لزومه على ذلك وان قلنا بان الضامن من تلف العين في يده
فقصر البراءة بابرائه دون ابراء غيره وان قلنا بانه كل واحد منهم كما هو المختار فلا يكون ابراء احد
موجبا لبراءة الاخرين لتعدد الحقوق الذي على ما حققناه غايته ما قام الدليل على ان دفع الواحد
عن الباقين ولم يقم دليل الابراء على ذلك وكون الابراء في حكم الدفع مسلم بالنسبة الى نفس المبرأ لا بالنسبة الى جميع
الاحكام فتدبر عنوان في الولايات والسياسات وما يلحقها من بعض المباحث لا ريب ان الولاية
على الناس انما هو لله فيما لهم وانفسهم وللنبي صلى الله لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وللائمة
لان من كان النبي مولى له فعلي مولاه بالنص المتواتر ولا فرق بينه وبين سائر الائمة المعروفة
المذهب ويدل على هذا المجموع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية واما بعدهم عم
فلا ريب ان الذي يقتضيه الاصل الاولي عدم ثبوت ولاية احد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية و
المرتبة ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية ولان الولاية يقتضي احكاما توقيفية لا ريب ان الاصل
عدمها الا بدليل وبقدر دلالة الدليل كتابا او سنة واجماعا على ولاية جملة من الناس على بعض منهم قد
ذكره الفقهاء في البيع وفي كتاب الحجر وفي كتاب النكاح والطلاق وغير ذلك من المباحث على حسب
ما يقتضيه المقام وفي بيان احكام الاولياء واقسامها ومواردها المباحث متعلقة بها من انعا
والترجيح واشتراط المصلحة ونفيها او عدم المفسدة او غير ذلك من المباحث مذكورة في كتب الفروع
حيث انها مبنية على ادلة خاصة في كل مقام وغرضنا في الباب ذكر ما يحصل مذكورة في كتب الفروع حيث
انها مبنية على ادلة خاصة في كل مقام وغرضنا في الباب ذكر ما يحصل قاعدة كلية في الفقه وبناء الكلام
في ذلك لكن نذكر هنا امورا حتى يوجب التنبيه على الباقي احدها ان الولاية على مال الغير او على
نفسه على ما ظهر من استقراء الفقه وتتبع مقاماته انما هو للاب والجد للاب وفي تعميمه لكان
من طرف الام والاب ايضا او اختصاصه بما كان من طرف الاب نظر منشأه اطلاق النص والفتوى

الظاهر في تعيين الصرف الى ما كان من طرف الاب عند الاطلاق دون ام الاب ولا ولاية للام وان علت
مطلقا لانفاذ ولا نقص في مقام من المقامات ولا للاخ من حيث هو كذلك وان وردت فيه رواية في النكاح
لكنه محمول على صورة كونه وصيا لمعارضتها بما هو اقوى ولا لغيره من الاقارب من حيث الاقارب للاصل
وعدم الدليل والوصي للاب والجد السابق في الزوج بالنسبة الى زوجته والمولى بالنسبة الى مماليكهم
والحاكم الشرعي وعدول المؤمنين ووكيل الاب او الجد او الوصي او المولى او الحاكم او الزوج ووكيل
الوكيل وهكذا مع كون الوكيل ماذونا في التوكيل ووصي الوصي على تقدير كونه ماذونا في التوصية
والمقاص المجامع لشرائط التقاص فاقسام الاولياء بحسب النوع تسعة ولو اخرجنا الزوج نظرا الى كون البحث
في ولاية المال وولاية النفس في النكاح ونحوه ولا ولاية للزوج على زوجته كل من حيث هو زوج
فصار ثمانية ولذلك لم يذكره الفقهاء في مقام من المقامات فتدبر ومرادهم من الولي في الفقه
ولاية المال والنفس فهو خارج عن ذلك ولا يرد ما يتوهم ولاية الاطاعة ونحوها لانتفاء الدائرة .
ودخلت تحت اخر كلام والضيف وصاحب المنزل ونحو ذلك للزوم الطاعة في بعض الامور
فتدبر وثانيها ان المولى عليهم على ما يظهر من التتبع الصغير ذكرا او انثى عاقلا او مجنونا رشيدا او سفيها
والمجنون مطبقا كان او ادواريا بالغا او صغيرا والسفيه بالغا او صغيرا ذكرا او انثى والغائب في بعض
الامور والممتنع عن اداء الحق الذي عليه والبكر وان كانت بالغة رشيدة على قول فالولاية للاب على
الصغير في المال والنكاح وعلى المجنون المتصل جنونه بالصغر ومطلقا على قول والسفيه المتصل سفهه
بصغره او مطلقا على قول وولاية الجد تجتمع مع ولاية الاب في المولى عليه في النكاح وكل من سبق منهما
في العقد يمضي تصرفه ويبطل اللاحق ومع التقارن يقدم عقد الجد هنا بالنص والاجماع وان كان القاعدة
البطلان لعدم امكان الجمع وعدم المرجح وعلى هذه القاعدة تعارض الاولياء مطلقا حتى في تعارض
الجد مع جد الاب فانه لا نص فيه وتخالف بالقياس لا عبرة به فيرجع تحت القاعدة وكذلك في المال الا انه مع التعارض
يبطلان والوصي لا ولاية له الا مع فقدهما حتى لو كان وصيا لاحد الوليين الاجباريين على الاطفال
بطل مع وجود الاخر لانه ولي والوصي فرع انتفائه وكذا وصي الوصي لا تجتمع مع الولي الاجباري مع
الوصي والوصي ونحو والمولى يجتمع مع اب وجد ولكن ولايتهما تسقط مع المولى وان كانا حرين لان المملوك
لا تسلط لاحد عليه غير مالكه ووكيل كل واحد من الاولياء يجتمع معه وهو تابع لمرتبة الموكل فيجتمع
معه ما يجتمع مع الموكل ولا يجتمع مع ما لا يجتمع معه وولاية الحاكم لا تجتمع مع شيء من الاولياء
السابقة لانه ولي من لا ولي له وولاية العدول لا تجتمع مع الحاكم ولا مع الاولياء الاخر على ما يحكى بانه
وامين الحاكم بحكم الحاكم وولاية الوصي تابعة للتوصية وولاية الموصي تابعة في التوصية على النكاح

على النكاح بنص الموصي وولاية النكاح عليه اقوال معروفة وولي المملوكة في المال والنكاح ان قلنا بانه
المملوك يملك والحاكم ولي من لا ولي له وفي ولايته على من اتصل جنونه او سفهه بالصغر قولان مع وجود
الولي الاجباري على رعيته وبعدمه فهو له بدون كلام كمن تجدد جنونه او سفهه بعد البلوغ والرشد
والعقل والعدول ولي على ما كان الحاكم وليا عليه مع وجوده على تفصيل يأتي والوكيل ولي في على من يوكله
عليه ولاية بما له كان او في نكاح وهنا مباحث شريفة متعلقة بالولايات اعرضنا عنها وثالثها ان تصرف
الولي مشروط بالمصلحة بالاجماع وظواهر الادلة ولان المتيقن من ادلة الولايات ما هو كذلك اذ الغرض الاصلي
في التصرف في مال المولى عليه لقصده عاجز عن ذلك ولو كان الانتظار سائغا لما احتيج الى الولاية وفي كون
الشرائط علمية او واقعية فيبطل التصرف مع انكشاف عدم المصلحة وان اعتقدها عنده وجهان الاول اولى
فانه له التصرف كيف شاء لانه مسلط على مال الرجل وفي الاب والجد باشتراط عدم المفسدة وعدم اعتبار المصلحة وجه يستند
الى ذلك اطلاق ادلة ولايتهما غاية خرج المفسدة بالدليل ولا دليل على عدم اعتبار المصلحة ويدل على ذلك
ما ورد من النص على جواز اقتراضه مال الطفل وعلى جواز تقويم جاريته على نفسه مع عدم مصلحة في ذلك وظاهر
الوفاق على الرجوع الى من دون مصلحة شرط عدم المفسدة ولكن كلام الاصحاب في اشتراط المصلحة في تصرف الولي مطلق
ثم ذكر عدم اشتراطهما في الاجباري على الشرع قواعد   الاصالة كل شيء لا بد له من معين من الشرع
ان يكون الحاكم وليا له وهو المعروف بعموم ولاية الحاكم الذي يشير اليها الفقهاء في كثير من المباحث كما
في وجوب دفع ما يجبى من الزكوة في يد ابن السبيل بعد الوصول الى بلده اليه وفي وجوب دفع الزكوة المتبذل
او بعد الطلب اليه وتخيره في من تحمل رضي الله ومنفعتها او ولاية فيما له الامام وميراث من لا وارث له
وفي تحقق اخراج الوديع الحقوق على اذنه وولايته في اجراء الحدود وفي القضاء بين الناس وفي الاداء عن
الممتنع منها الى ونقض ما لف الفرع على اذنه من الحاضر في وجه وفي بيع الوقف حيث يجوز ولا ولي له وفي
قبض الثمن اذا امتنع البائع وقبضه عن كل ممتنع من قبض حقه وفي الدين المايوس عن صاحبه وبيع الرهن
المتنازع الى الفساد باذنه وتولية اجارة الرهن ولو امتنعا وتعيين عدل يقبض الرهن لو لم يرضيا في تعيين
ما يباع به الرهن مع تعدد النقد وفي باب الحجر على المفلس وعلى السفيه في قول وفي قبض وتعيين وجهة الغائب
لو احتيج الى الاخذ وفي اجبار الوصيين على الاجتماع او الاستبدال بهما وضم المعين الى الوصي العاجز
وعزل الخاين على القول بعدم انعزاله بنفسه وفي اقامة الوصي حيث لا وصي له او مات وصيه او كان وانعزل
وفي تزويج المجنون والسفيه بالغين وفي فرض المهر المفوضة البضع وضرب اجل العنين وبعث الحكمين من
اهل الزوجين واجبار الممتنع على اداء النفقة وفي طلاق زوجة المفقود وفي اجبار المظاهر على احد
الامرين وفي اجبار المولى كذلك واحتياج انفاق الملتقط على اللقيط على اذنه ويجوز ذلك من المقامات

الامر الذي لا يخفى على من تتبع الفقهاء انهم يقولون بجميع الامور ويتمسكون بعموم ما دل على ولاية الحاكم الشرعي
ولا ريب ان النايب الخاص للمعصوم في زمن الحضور كما يكون نايباً لجهة خاصة كالقضاء ونحوه يكون لجهة عامة
ايضاً وذلك تابع لكيفية النصب والنيابة وعلى هذا القياس نايب زمن الغيبة فانه ايضاً يمكن كون ولايته على نحو
العموم او الخصوص فلا بد من ملاحظة ما دل من الادلة على ولاية الحاكم حتى يعلم انه هل يقتضي العموم او لا فنقول
الادلة الدالة على ولاية الحاكم الشرعي على اقسام احدها الاجماع المحصل وربما يتخيل انه امر لبي لا عموم فيه حتى يتمسك
به في محل الخلاف وهو كذلك لو اريد بالاجماع الاجماع القائم على الحكم الواقعي الغير القابل للعموم والتخصيص واما لو اريد
بالاجماع على القاعدة بمعنى كون الاجماع على ان كل مقام لا دليل فيه على ولاية غير الحاكم فالحاكم ولي له فلا مانع
من التمسك به في مقام الشك فيكون كالاجماع على اصالة الطهارة ونحو ذلك فالفرق بين الاجماع على القاعدة
والاجماع على الحكم واضح فتدبر وهذا الاجماع واضح لمن تتبع كلمة الاصحاب وثانيها نقل الاجماع في كلامهم
على كون الحاكم وليا فيما لا دليل فيه على ولاية غيره ونقل الاجماع على هذا المعنى لعله مستفيض في كلامهم
وثالثها النصوص الواردة في هذا الباب منها ما ورد في الاخبار من كون العلماء ورثة الانبياء وهذا
المعنى قد ورد في روايات كثيرة ولكن الكلام في دلالته على المدعى بعد الاغماض عن سنده او الوثوق به
المشهورة الرواية بل الصحيحة في بعضها فنقول قد يتوهم قولهم فلان وارث فلان بعد الاغماض ان كل ما للمورث انتقل
اليه وصار عنده ولا ريب ان الانبياء كان لهم الولاية على الرعية مطلقاً كان حكم الله على عهده فينبغي
ثبوت هذا المعنى للعلماء ايضاً وهو المدعى ويرد على هذا القسم من الاخبار اشكالات احدها ان الوراثة
الارث في الانبياء يقتضي كون المراد من العلماء الاوصياء لانهم ورثة الانبياء دون العلماء اذ الظاهر
من الوراثة كونها من دون واسطة لا مع الواسطة ولا ريب ان لكل نبي وصيا هو وارثه والعلماء في كل امة
لا يكونون الا ورثة الاوصياء وورثة النبي مع الواسطة فيدور الامر بين حمل الوراثة على ما هو بلا واسطة
وبين حمل العلماء على الاوصياء ولا ريب ان التخصيص اولى من المجاز غاية الامر التساوي والاحتمال المسقط للاستدلال
بل الظاهر حمل العلماء على الاوصياء اوضح سيما بعد ورود تفسيرهم بهم في بعض المقامات التي ذكر فيها اللفظ من
كتاب وسنة وثانيها ان المتبادر من كونهم ورثة الانبياء كونهم وارثين في العلم ولا بحث في ذلك
اذ ليس العلم الا في العلماء ولا يتخيل كون الخبر لافادة المدعى بل الغرض من ذلك بيان شرف العلم حتى
لا يتخيل من فقر العلماء وعدم وجود المال عندهم حقارتهم فافاد ان العلم كان من خصائص النبي وشرف
ورثة العلماء وكفى بذلك شرفاً له وثالثها انه على فرض عدم التبادر فلا اقل في التقييد بما ورد في تتمة
الاخبار بان الانبياء لا يورثون ديناراً ولا درهماً وانما يورثون علماً فان الظاهر منه ان المراد ارث
العلم من الارث وح لا دلالة على اثبات الولاية بوجه من الوجوه فتدبر ورابعها ان المراد من ذكر

الرعية لو كان كل فرد من افراد العلماء وارثاً لكل فرد من افراد الانبياء للزم كون العلماء انبياء او
وصاية من الانبياء وليس كذلك بل الظاهر التوزيع على علماء امة كل نبي وارث لذلك النبي فيكون علماء هذه
الامة وارثاً لنبينا ومقتضى كون الجماعة وارثاً من واحد كون كل منهم آخذاً لحصة من التركة لا الكل واما اخذ
الكل للكل واذا كان كذلك فينبغي كون الولاية منقسمة على العلماء واين ذلك من اثبات الولاية للكل على
الكل فتدبر ويمكن ان يقال ان الظاهر من الخبر العموم ولا وجه لحمله على الاوصياء بل يمكن ان يقال ان الاوصياء
ايضاً داخل في عموم العلماء فيكون نسبة الوراثة الى المجموع ولا بحث في كون ذلك حقيقة فلا يلزم مجاز
حتى يرجح التخصيص عليه مضافاً الى ان ملاحظة سند هذه الاخبار يدل على ارادة الاعم من الخبر بل يدل
على ارادة غير الاوصياء من ساير العلماء للاتحاد ورده في مقام مدحهم والثناء عليهم فراجع واما انصراف
الاطلاق الى الوراثة على العلم فممنوع فكما ان النبي ولي على رعيته فكذلك وارثه فلو سلم الانصراف او الشك في
ارادة العلم بقرينة ذيل الخبر لقلنا ايضاً بدلالتها على الولاية من جهة انه من المعلوم ان ولاية النبي صلى الله
على الرعية ليست الا من باب جهة علمه بالاحكام والشرايع فكل من تلقى منه الاحكام وصار عالماً فهو ولي
ثم فان في تتميم الجواب عن هذا البحث اشكالاً جداً واما الاشكال من جهة كونهم وارثين متعددين
فيتبعض عليهم ما كان عند النبي ص فلا يدل على المدعى مدفوع بان المتبادر كون كل منهم وارثاً
لما عند النبي صلى الله من العلم والحكم دون تبعيض ذلك او نقول عدم وجود الفرد المعهود وعدم ارادة
الفرد الغير المعين وعدم وجود القرينة يوجب الحمل على الاستغراق ان لم يرد الاشكال بوجود القدر
المتيقن المانع من ذلك ومنها ما ورد من ان العلماء امناء او امناء الرسل كما في بعض اخبار حصون
الاسلام كما في ثالث فتقريبه ان كونه امناء او امناء للرسل ليس معناه الا رجوع امر الرعية اليهم
وهذا معنى الولاية ومن ذلك يعلم معنى الحصون ويمكن ان يقال ان الظاهر كونهم امناء في الشريعة
والعلم بمعنى ان ما جاء به من الاحكام فهو عند العلماء فينبغي ان يرجع اليهم فلا دلالة فيه على ولايتهم
في المقامات التي هي محل البحث وكذا كونهم حصون الاسلام معناه حفظة الدين لنشر احكامه ولو
دخل بالولاية اللهم الا ان يقال ان كونهم حفظة الشريعة وحصناً للاسلام لا يتم الا بالولاية ولا يمكن لهم
حفظ الاسلام الا به وجبر بعد التامل فتدبر ومنها ما دل على ان العلماء خلفاء رسول الله والتقريب
في الدلالة ان اطلاق قولنا فلان خليفة فلان ان ما له من التصرف فهو ثابت للخليفة وذلك واضح
عند اهل العرف ما لم يتقيد بقيد فقولهم ان العالم خليفة النبي صلى الله اطلاقه يقتضي بان كلما
للنبي من التسلط والولاية على الرعية فهو للعالم ثابت الا ما دل الدليل على اخراجه ولكن يجري فيه
المناقشة السابقة من ظهور ارادة الاوصياء من العلماء لانهم الخلفاء والعلماء خلفاء الخلفاء الا

ان يجاب بان المراد من العلماء ائمة الاوصياء ويصدق الخلفاء على المجموع من دون شبهة ويبقى الاشكال
في انحراف ذلك الى الخلافة في العلم لا مطلقا وهو مع انه يجاب بما تقدم بعيد في المقام بل الظاهر الاطلاق وتعميم
هنا بحث يرد على هذا الجزء على ما سبق وعلى ما يجيء بعد هذا من الاخبار ان ما سقناها انما هو في بيان فضل العلماء
وليس في مقام اثبات الولاية لهم على الناس فلا يصح التمسك بها في الباب نعم يضعف هذا الاشكال في بعض
من هذه الروايات احدهما ما اشتمل على لفظ الخلفاء وثانيهما ما اشتمل على انهم وكلاء وامناء بما ذكر
ونذكره في هذا البحث آت فيه مع ما في بعض من الاشكال وثالثهما ما دل على ان العلماء كسائر العلماء او انهم
كسائر الانبياء في بني اسرائيل تقريبا ان النبي صلى الله لا شبهة في ولايته كلية ومقتضى التشبيه مع
عدم تعيين وجه الشبه كونهم كالانبياء في كل ما هو من صفات النبي الا ما خرج بالدليل ومن جملتها
الولاية ويجيء هنا مضافا الى كونه مسوقا لبيان الفضل ان الحمل على العموم فرع عدم وجود الظاهر
في التشبيه والظاهر هنا التشبيه في العلم فتدبر ورابعها ما دل على ان العلماء خير الخلق بعد الائمة او فضل
العلماء على الناس كفضل رسول الله على ادناهم او ان فضلهم على سائر الناس كفضل الآخرة على الدنيا او
فضلهم على سائر الناس كفضل الشمس على سائر الكواكب او ان الله تعالى فضلهم على جميع خلقه بعد النبيين و
الروايات ولا دلالة فيها على الولاية نظرا الى انها مسوقة لبيان الفضل لا لبيان الولاية ولا نسلم الملازمة
بين الفضل والولاية بمعنى كون كل فاضل وليا فلا دليل عليه والاخبار على تقدير دلالتها على نوع ولاية
العامة المطلقة التي نحن بصددها تتم كون كل ولي فاضلا فيقتضي قبح ترجيح المرجوح المساوي واما كون
كل فاضل وليا فلا دليل عليه والاخبار لا دلالة فيها على ازيد من التفضيل وهو غير المدعى ولا يستلزمه
مضافا الى ان الجزء الاخير والجزء الثاني لا يمكن حملهما على العلماء بل الظاهر ان المراد فيهما الائمة لانهم خير جميع
الخلق بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل رسول الله دون سائر الانبياء العلماء فلو حمل عليهم
لزم حمل هذا الكلام على المجاز على طريق الغير او التخصيص في لفظ جميع الخلق كما انه لو حمل على الائمة لزم
تخصيص العلماء او ارادتهم منه مجازا واحدهما البين بل اولى من الآخر الا انه يبقى في دفع الاشكال عن
الاخير بانه لو اريد الائمة فلا وجه لقوله بعد النبيين لان ائمتنا افضل من انبياء بني اسرائيل كما ورد في
الاخبار فلا بد من ارادة العلماء هنا ولا يمكن ان يقال انه لو اريد العلماء لزم تفضيلهم على الائمة عليهم
او مرتبتهم في الرواية لانا نقول استثناء النبيين لاثبات انهم لا هم بعد خاتم الانبياء وفضل سائر النبيين
في المرتبة والعلماء اذ انه لو بعد النبيين كانوا مع الائمة فتدبر بعضها دال على كون فضلهم كفضل رسول الله
يدل على اثبات الولاية بظاهر التشبيه ان لم يجيء فيه ما مر من الاشكال سابقا وخامسها ما دل على ان العلماء
حكام على الملوك كما ان الملوك حكام على الناس او على ان العالم حجة الامام على الناس او انهم

اما انهم كافلون لايتام آل محمد وهذا الجزء الاول لاثبات ولاية الحكومة لهم على من هو حاكم للناس فهذه
العبارة تدل على كونهم حكاما على الناس بالاولوية بل مثل هذه العبارة في سياق في العرف لافادة ذلك
ولكن كونهم حاكمين انما يقتضي الولاية في القضاء والفتوى لو سلم ذلك وهما لا بحث فيهما لما ذكرنا
فلا يدل على ذلك وكل كونه حجة على الناس يراد به ما يحتج به عليهم يوم القيامة بالابلاغ والانذار حتى لا يبقى
عذر في التقصير ولا يمكن الجواب بعد العلم والاطلاع ان الحجة بمعنى كون ما يقوله العلماء حقا يجب
اتباعه كالامام وابين ذلك من ثبوت الولاية وكونهم كافلين للايتام من آل محمد كناية عن تعليمهم الاحكام
والشرايع الموجب لتربيتهم في ايام الغيبة بعد انقطاعهم عن الاب الحقيقي الا انه يقال ان ذلك دال على
كون النبي والامام بمنزلة الاب كون العالم بمنزلة وصي الاب وهذا مثبت للولاية عليهم ولا يخفى ما في
هذه الاخبار المذكورة من الظهور في الولاية فتدبر ومنها مقبولة عمر بن حنظلة ورواية ابي خديجة الدالتين
على كون من عرف احكام الائمة او عرف شيئا من قضاياهم حاكما او قاضيا على الناس ويكون الرد عليهم
كالرد على الامام والرد على الامام على حد الشرك بالله وهذه الاخبار ايضا لا تقتضي الولاية الا في
الفتوى والقضاء ولا يدل على كونه وليا مطلقا له التصرف كيف شاء بل لا تدل على اعتبار حكمهم وفتوى كما
بين الاصحاب مع ما فيه من البحث والاشكال ومنها ما دل على ان العلماء اولياء من لا ولي له وان مجاري
الامور والاحكام على ايدي العلماء الامناء على الحلال والحرام كما في الخبر الطويل وهذا الخبر
مع جبره بالفتوى وبالاجماع المنقول يكفي دليلا على كون الحاكم وليا في مقام البحث هنا الا ما خرج بالشرع
بالخصوص ويدل على كونه يجري بان كل امر من الامور المسلمين من نكاحهم وعقودهم وايقاعاتهم
ومرافعاتهم وسائر امورهم من الاخذ والدفع وغير ذلك كل حكم من احكامهم على ايدي العلماء خرج ما
بالدليل ويبقى الباقي تحت القاعدة المدلول عليها بالنص الموافق لعمل الاصحاب فتدبر هذا ما يمكن ان
يجعل دليلا في هذا الباب من النص وقال الشيخ في عوائده في ضابط في ولاية الحاكم انه كل قضية وقع
في اثبات نحو او نفيه او كيفيته وكل امر فيه اختلاف بين العلماء كثبوت الشفعة مع الكثرة او الحجر فيه الى
المقوم كالارش وتقدير النفقات او الى ضرب المدة كالايلاء والظهار او الى الالقاء كما في اللقطة فهو
الى الحاكم ومما يحتاج اليه ايضا القضاء وفصل الخصومات والحدود والتعزيرات وحفظ مال الغائب كما في
واللقطات انتهى كلامه رفع مقامه وجعل الفاضل المحقق المعاصر في عوائده وظيفة الحاكم كلية في
امرين احدهما ان كلما كان للنبي صلى الله او الامام فللعلماء ذلك الا ما دل الدليل على اخراجه وثانيهما
كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم لا بد من الاتيان به ولا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة
توقف امر المعاش او المعاد لواحد او جماعة عليه واناطة انتظام امور الدين او الدنيا به شرعا من جهة

ونحوه امرهم او اجماع او نحو ذلك او عسر او حرج او فساد على مسلم او ورد الاذن فيه من الشرع او دليل
عليه ولم يحصل وظيفة الفقيه انتهى كلامه رفع مقامه وحاصل غرضه ما علم من قواعد الشرع لابدية
الاتيان بشيء مع عدم معلومية تعيين واحد او جماعة ولا لواحد لا بعينه بل علم لابدية والاذن فيه
ولم يعلم المامور به والماذون فهو وظيفة الاولى به من الشرع فينبغي ان ياتي به الحاكم واستدل على الامر
الاول بالاجماع وقد قدمنا ذكره وبما مر من الاخبار وقد عرفت قصور دلالتها على هذه الكلية الا
فيما دل على الخلافة وخلف الجزء الاخير وقد عرفت الاشكال واستدل على الثاني بالاجماع ايضا وقد عرفته
وبان كل امر كان علينا فرضناه لابد ان ينصب الله شخصا والمفروض انه غير معلوم والفقيه صالح
له بما فيه من الجلالة كان في كونه منصوبا مع ان كلا منهم مرجح عليا فالفقيه اولى به وغيره مشكوك
ينفى بالاصل ويتطرق على ذلك انه لا يكون الشخص منصوبا الا ان يمكن كونه من قبيل الواجبات الكفائية
التي لا تعيين فيها بل هي من الواجبات الكفائية قطعا لان سقوط هذا التكليف بفعل واحد من العلماء
من الباقين لعين محل بحث للاجماع عليه فلم لا يكون واجبا كفائيا يخاطب به كل من علم وقدر بفعله ولا دخل
في ذلك للحكام الشرع ولو قيل في الجواب انا قائلون في الواجب الكفائي على تعلق الخطاب على كافة المكلفين
الا انه يسقط بفعل البعض فيكون هنا ايضا قد تعلق الخطاب على ساير المكلفين ومنهم الحكام والتعلق بها
بالعلماء مقطوع به ولكن نشك في كون اتيان الباقين به مسقطا عنهم والاصل عدم السقوط فلا بد
من مباشرتهم او قيام الدليل على السقوط بفعل الغير ورد عليه امران احدهما ان الواجب الكفائي اما علم
فيه انحصار الغرض في شيء وليس سقوطه الا لحصول الغرض والمصلحة الواقعية ولزوم اللغو في الاتيان بعد ذلك
فلو فرض ان ما فرضناه من الامر مما لا بد منه لامر معاد او معاش فلا بد من اتيانه ليتم النظام وكل
من اتى به فقد حصل الغرض ويلزم السقوط للعلم بزوال ما كان داعيا له على ما فرضناه بعد العلم
القطعي بان المراد ليس مباشرة كل احد وان قلت انه لا يعتد بعمل ذلك غير الحاكم قلت لا بد على هذا اولا
من اضافة كونه غير معتد به لغير الحاكم ايضا في الضابط وثانيا كل من لا يعتد لا يجب عليه فهو لا ينافي وجوب
الكفائي على الكل اذ هو ايضا مشروط بالعلم والقدرة كالواجب العيني وثالثا انا نمنع كونه غير معتد ودالا
على الحاكم فان كل ما يعتد عليه الحاكم يعتد عليه عدول المسلمين فقد بينا سابقا انه لو فرض عموم الخطاب
للمكلفين فلا وجه للشك في السقوط بفعلهم اذ لا شبهة في كون اتيان المكلف بالمامور به موجبا للسقوط
وان قلنا انه غير الحاكم ليس بمكلف قلنا ان الفرض عدم تعيين المكلف فمن اين علمت كونه مكلفا فان كان
من عدم التعيين فذلك يوجب الكفائية لكل احد وان كان من قصد التخصيص بالحكام يلزم
اولا خلاف الفرض لان كلامنا في مقام لم يعلم من كلف به مطلقا وعلى هذا الفرض يصير المكلف معلوما

معلوما وثانيا لا ريب ان مقتضى القواعد عدم قصد خصوصية الحاكم ولا يمكن المعارضة باصالة عدم
قصد التعميم اذ التعميم يكفي فيه عدم قصد الخصوصية ولا يحتاج الى قصد التعميم حتى يعارض بذلك وبعبارة
اخرى متى ما كان التكليف ثابتا ولم يعلم المكلف بالخصوص فالكل في ذلك سواء ولا يحتاج الى دلالة
على قصد التعميم مع ان مقتضى دلالة الاشتراك الاشتراك بعد عدم التعيين عموم الحكم لكل مكلف فلو
تعارض قصد التعميم حتى يعارض بذلك بذلك وبعبارة اخرى متى كان ما كان التكليف ثابتا
ولم يعلم المكلف فالكل سواء في ذلك ولا يحتاج الى دلالة على قصد التعميم مع ان مقتضى دلالة
الاشتراك بعد عدم التعيين عموم الحكم لكل مكلف فلو فرض تعارض قصد التعميم وتساقطهما فقوة
ادلة الاشتراك في التكليف حجة على التعميم ومن ذلك يندفع احتمال القول بان الاجمال يوجب الاخذ
بالمتيقن لعدم الاجمال اولا بعد معلومية الغرض وامكان حصوله من اي مكلف كان ولو
فرض احتمال فهو وان اقتضى الاخذ بالمتيقن بمعنى لزوم مباشرة الحكام للشك في سقوطه عنهم بفعل غيرهم
لكن ما دل على الاشتراك في التكليف يوجب كونها كفائية على الجميع المستلزم للسقوط بفعل اي
منهم كان ولو قيل ان مقتضى الغرض ثبوت هذا الاتيان على احد من المكلفين ولو لم يلزم
من ذلك الوجوب على الحكام فلا اقل من الجواز اذ هو ايضا كساير الناس ولا اقل منهم واذا ثبت
الجواز ثبت الوجوب بالاجماع المركب لانه بسيط وان اريد من ذلك الملازمة بين الجواز والوجوب
قلت الظاهر الجواز له ولغيره فكذا الوجوب ومقتضاه الوجوب الكفائي وقد سلمناه واين ذلك
من اثبات الوجوب التعييني على الحكام بالخصوص فقد يرد مضافا الى انه يجري في صلاحية الفقيه
للنصب لا يقتضي التعيين وبطلانه لا يفيد ذلك اذ الجلالة قد توجب التعيين على غيره او لعين جميع
ما فرضناه لشدة لياقته بالجليل من غيره بل فيهما هو بالعكس وبالجملة العمدة الاجماع وما مر من الاخبار
على ما ذكرنا فيه بعضه ولولا ذلك لما اقتضى كون الشيء مما لا بد منه ثبوته على الفقيه بل كسائر
الواجبات الكفائية نعم لو اريد اثبات جواز مباشرة الحكام او وجوبها عليهم ولو كفائية بمعنى
عدم المنع عليهم في هذا التصرف لامكن اثباته على هذا الفرض وهو ليس محل البحث فلا بد ويمكن
التمسك في اثبات ولاية الحاكم بعموم قاعدة الاحسان السالفة ولكنه لا يدل اولا بدليل على عدم
الضمان لان ذلك مقتضى الاحسان وعلى الانحصار ثانيا ودعوى كون تصرف الحاكم احسانا دون
غيره تحكم وبعموم قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهو ايضا غير دال على الانحصار
مضافا الى ان الغرض اثبات الولاية من جهة الحكومة لا من جهة الايمان والاخوة وهما لا يدلان على
المدعى ومن ذلك ظهر عدم امكان التمسك بعموم ادلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى ايضا

٢٨٦

اذ العمدة هنا اثبات الولاية للحاكم من حيث هو كلي بهذه الادلة تتحقق باشتراك الغير معهم مع ان
المدعي غير تعم بوقوع الاخبار لشكال وهو ان قلنا انما هو بلفظ العلماء والظاهر منه اعتبار العلم في
ذلك وعلمائنا ليس ... على الظنون فلا وجه لادراجهم تحت الاخبار ويمكن الجواب اولا بانه يكفي
في اطلاق العلماء عليهم كونهم عالمين بالبعض وثانيا بان كل الظنون منتهية الى العلم وثالثا ان من
ما ثبت في العالم لو وجد في ثبت في المجتهد بالاجماع المركب ورابعا انه لو لم يكن المراد ما يعم المجتهدين
لم يكن للاخبار مورد في مثل زماننا مع انه مسوق لبيان حكم هذا الزمان اذ لا حاجة اليهم بعيدا عما
زمن حضور الامام ثم تأمل جيدا ثم بقي هنا كلام وهو ان الحاكم اذا عرض له الجنون او الاغماء زالت عنه الولاية
واذا انتقل الى الكمال عادت الولاية مع انه لو عرض له الجنون او الاغماء زالت ولايته ولا تعود بالكمال بل تحتاج الى نصب
جديد وكذا النائب الخاص للامام اذا زال عنه الجنون والاغماء لم تعد عليه الولاية الا بنصب جديد من الامام
فاي فرق بين المقامين وربما يتوهم ان الفارق هنا هو العموم والخصوص فان الامام اذا كان غرضه
نصب كل من له شرائط الفتوى ويذكره بلفظ عام كقوله من كان على هذه الصفة فهو وكيلي فيفهم
ولا يخفى من هذه العبارة انه كلما اتصف بالصفة دخل تحت الوكالة وكلما خرج عن الصفة خرج عن الوكالة
فاذا عاد الى الوصف عاد لشمول النصب والتوكيل واذا كان المراد نصب شخص فيقول انت وكيلي
وهو مستجمع للشرائط فاذا عرض له الجنون انعزل ولا وجه لعوده بعد ذلك الا بتوكيل جديد لان اللفظ
لم يتناول المقام ولو كان تناوله باطلاقه فقد بطل العقد ولم يبق له اثر ولا يمكن ان يقال انه اقتضى وكالة
هذا الشخص ثم انما فرغ تعلقه بالشخص وعرض المانع امر خارج عن اهلية التعلق فاذا لم يتعلق بالشخص بطل
العقد فيبطل اطلاقه ... بخلاف اللفظ العام فانه لم يتعلق بهذا الشخص بل تعلق بالموصوف بهذه الصفة
او بشخص كان ... وعرض المانع لهذا الشخص لا يقدح في قابلية الكلي من حيث هو كلي فالعقد والتوكيل باق على
حاله وكلما عاد الفرد الى الاتصاف بالكلي تعلق به الوكالة من دون فرق بين الابتداء والاستدامة ولكن
يشكل بامكان عرض نظير ذلك في الخاص فان احوال الفرد كالافراد الكلي فيمكن ان يقول في التوكيل الخاص انت
وكيلي كلما كنت عاقلا رشيدا او انت وكيلي الا حالة الجنون والاغماء فيكون نصبا للشخص الموصوف بالصفة
فكلما اتصف دخل تحت اللفظ وكلما عرض له المانع خرج ولم يدخل تحت الكلي ونحو ذلك فينبغي صحة هذا
الفرض مع انه اذا عرض الجنون للنائب الخاص لا يعود الا بالنصب ولا ... بقوله كلما صرت عاقلا
فانت وكيلي بل هذا باطل من اصله كالنية ولا يمكن الفرق بان الكلي امر قابل لاعتبار الصفات فيه بملاحظة
الافراد بخلاف الافراد فانه لا يمكن جعله كليا فاما ان تكون الوكالة متعلقة بهذا الشخص او لا فان قلنا
لم لا تكون الوكالة متعلقة بالمفهوم المركب من الشخص والصفة وهو قابل للوجود والعدم فكلما اتصف

٢٨٧

وجد تعلق وكلما عدم زال كما في النائب العام بعينه فظهر ان الان قاعدة تعلق الوكالة بالكلي
كقوله من لبس ثوبا ابيض فهو وكيلي ومن كان عنده الف درهم فهو وكيلي لا يثبت التعلق بكل ما تجدد
بل الظاهر اختصاص التعلق بكل من كان متصفا بالصفة عند الانشاء فلا يكون من حصل بعد الانشاء
الف درهم او لبس ثوبا ابيض وكيلا بالعقد السابق فقوله كل من كان على صفة العلم فهو وكيلي
انصرف وكالته من هو عالم في ذلك الوقت ولا يسري الى كل من حصل له العلم بعد ذلك ويرد ذلك
كله ما مضى منا في بحث بطلان التعليق في العقود ومن بحث اشتراط التنجيز ومن بحث بطلان العقود الجائزة
بالموت والجنون والاغماء ان العقد لا بد من تعلقه بشيء متصل بان العقد قابل للتعلق به على اختلاف
احكام العقود في ذلك وان التوكيل يقتضي كون الوكيل بالغا عاقلا متعلقا به على اختلاف احكام العقود
فاذا كان كذلك حال العقد تعلق واذا زال بطل لعدم شمول التوكيل الا حال العقد واذا بطل العقد
لا تعود الوكالة لبطلان العقد السابق ... بانه كلما صرت عاقلا فانت وكيلي يجعل
الوكالة معلقة وقد عرفت ان التعليق مبطل وليس هذا الا كقولك ان جاء زيد فانت وكيلي
فاصل تحقق الوكالة في ذلك الوقت لا التصرف فان تعليقه مع تنجيز التوكيل لا باس به ولا
فرق في لزوم التعليق بين الخاص والعام فلو عمم ايضا لم يتعلق الا بالمتصف حين العقد ويصير
بالنسبة الى غير المتصف تعليقا كما لو اريد به حالة عود العقل على هذا المتصف بعد عروض الجنون
عليه تعليقا اذ معناه انك العاقل اذا اجنيت ثم عقلت فانت وكيلي وهو باطل الظاهر فالوكالة
الاولى زالت بالمانع والثانية غير صحيحة للتعليق واذا تاملت في اطراف هذا الكلام الذي هو من
مطارح الافهام ومزال الاقدام عرفت ان الفرق لعموميته لك ولكن قد اشرنا فيما سبق في باب
بطلان العقد الجائز بالجنون والاغماء ان تفويض امر الى احد يصير بامور ثلثة مرة يكون من باب
النيابة كالتوكيل ولازمه العزل وعدم العود الا بالنصب الجديد وكونه تابعا للموكل عزلا
وبعزله ... بموته وجنونه واغمائه وانه يشترط في الوكيل كونه عاقلا ومرة يكون من باب النصب بمعنى كون
التفويض موجبا للولاية كالوصية فانه احداث ولاية لا استنابة ولذلك يبقى التصرف وان خرج
المستنيب عن اهلية التصرف بالموت ومرة يكون بطريق بيان الحكم الشرعي وهو ان هذا الحكم
من الموضوع حكمه الولاية وهذا لا يتبع الاصل في البقاء والعدم ولا يصير بالخروج عن الوصف
معزولا بالمرة بل كلما عاد عاد كسائر الموضوعات اذا تبدلت ثم عادت فان الخمر اذا صار
خلا حل واذا عاد خمرا حرم لدوران الحكم مدار الاسم والظاهر ان ولاية الحاكم الشرعي من قبيل
بيان الحكم وجعل المعصوم كاشف عنه لا من قبيل التوكيل ولا من قبيل النصب وان كان قوله في

فالحجر لو جعلته عليكم حاكما لابد لعلي النصب والمقام مقام تامل وتدبر ويمكن القول بالتوكيل والنصب
فعودا او وكالة بالاجماع وهو بعيد وبالجملة فنصب الحاكم دائر مدار هذه الامور الثلثة وان كان اظهرها
ما ذكرناه   اذا تعدد الاولياء او تعدد مستحق الحاكم فلا ولاية للعدول مطلقا او ليس لهم مط
او فيما لا يمكن التاخير فيه لهم ولا يتعدون عنه ويرجع الى الثاني في وجه وجوه بل اقوال وهنا اعتبار احتمال
فيجوز تصرف العدول فيما هو وظيفة الحاكم لو كان موجودا مع ضيق الوقت وعدم امكان التفحص
كالصرف من مال اليتيم لنفقته بمقدار ما يعيش به ونحو ذلك وهذا مما لا كلام في جوازه على الظاهر للاصحاب ويدل
على هذا الجواز وجوه من الادلة الاول ان هذا التصرف مع امكان التاخير وعدم الوصول الى الحاكم
داخل في باب الاحسان اذ هو دفع مضرة لا مدفع لها الا ذلك وهو داخل في الاحسان من دون تشكيك وكل
احسان جائز بالعقل والنقل ولا سيما ان دليل ايضا والثاني قوله تع ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن
فان ظاهر الاستثناء كون القرب اذا كان حسنا جائزا بمعنا كان وليس الخطاب للحكام خاصة بل ظاهره العموم
واذا ثبت ذلك في مال اليتيم ثبت في غيره بالاولوية وعدم القول بالفصل والثالث قوله تعالى وتعاونوا
على البر والتقوى واقل الاستحباب فضلا عن الجواز والمفروض ان مرضنا هذا داخل في الاعانة على البر من
دون شبهة وغير ذلك من ادلة الحسبة والمعروف كلها دالة على ذلك والرابع خصوص الخبر في باب الوصية
فيمن مات على ربعين وسياق ما مضمونه ان قام رجل ثقة فباشر ذلك فلا باس به وان تنبئ في هذا
الباب فلا قائل بالفرق ولا يرد الاشكال بان ذلك اذن من الامام ع والكلام فيما اذا لم يكن هناك اذن
لان الظاهر من الخبر كونه بيانا للحكم الشرعي لا اذنا في واقعة خاصة ولم نظائر كثيرة قوله من احيى ارضا ميتة فهي
له فانه حكم لا اذن في الاحياء فيقتصر بالخاص الخامس ظهور الاجماع على الجواز من دون نكير كما يظهر بالتتبع منها
السادس ان هذه الواقعة لا بحث في كون واحد المكلفين او بعضهم مباشرة يتخلص الناس لما فرض ان الواقعة
المحتاج اليها لتعجيل انها مما هو المخلوق للناس قطعا فيه وحيث لا تعين فيجب الكل فيه ذلك كفاية ومنهم عدول
المؤمنين ثم نقول ففيه دل الشرع على عدم ولاية الكافر وعدم امانة الفاسق مط فلا يجوز كونهم مرخصين
من الشرع في ذلك فينحصر في عدول المؤمنين وهذا مما لا كلام فيه وقد انتهينا في وجوب مباشرتهم في الصورة
المذكورة والحق ذلك لظاهر اجماع الاصحاب على ذلك ولظاهر آية المعاونة ولانه يخرج عنه ما خرج ولان كلما
وجب ولو لا لزم الحرج المنفي والمرج في النظام سيما في اغلب البلاد الخالية عن وجود حاكم الشرع فتدبر واذا
عرفت هذا نقول هل للعدول ولاية اذا تعذر الحاكم مط فلا يحتاج الى فرض صورة اللابدية والاضطرار
او لا فيقتصر على موضع نفي السبيل عن المحسنين وهذا احسان وغيره ان كونه احسانا انما يسلم فيما كان
هناك مضرة لا تندفع الا بذلك وفي ذلك الغرض سلمنا جواز التصرف وما فيه صورة امكان التاخير

التاخير والتعطيل الى ان يتمكن من حاكم الشرع فلا نسلم كون تصرفه احسانا اذ قد مر في قاعدة الاحسان ان احد امثال
الناس غير ماذون بالتصرف فيه للاسترباح ونحو ذلك لا يعد احسانا بل هو موجب للضمان مع التلف واموال
الايتام والغياب ونحوهم كذلك ولو فرض صدق الاحسان فيحتمل انصراف الاحسان اليه وشموله لمرضانا الى غير ما نحن فيه لما مر
من اتفاق الاصحاب على عدم كون مثل ذلك في حكم الاحسان لو فرض دخوله تحت اسمه فتدبر وقد يتمسك
بعموم ادلة الحسبة والمعاونة على البر والتقوى وهو قاصر من وجوه احدها منع كون كل تصرف في مال المولى
عليه معاونة على البر والتقوى لعدم صدقه عرفا عليه وثانيها منع كون ذلك معاونة على البر مع التمكن
من الحاكم ولو بالتاخير كما هو المفروض والا لزم جواز تصرف كل احد في مال الغير بالاسترباح ونحوه لانه معاونة
على البر مع انه ليس كذلك بل يدور مدار اذن المالك ومن بحكمه وثالثها ان الكلام في اثبات الولاية
والاية لا تثبت ذلك بل تفيد الجواز او الاستحباب او الوجوب من جهة كونه اعانة على البر وهو ما لا
على الشك وشمول هذا الخطاب للكافر والمسلم والفاسق والعادل والمخالف والمؤمن فيلزم جواز تصرف
الفاسق ايضا مع انه مخالف للاجماع فكلما قلت نقول يخرج الفاسق في هذا المقام بالاجماع والنص وكذا من هو
مثله فيكون كل احد مكلفا بالمعاونة على كل بر وتقوى الا الفاسق في اموال الغير قلت لظاهر ان قوله تعالى
وتعاونوا امر في بيان حكم الفعل بمعنى ان بعد كون الشيء برا وتقوى فالمعاونة مطلوبة وهذا المعنى حكم
بالعقل فليس قابلا للتخصيص حتى يخرج الفاسق والكافر من هذا الحكم كلمة البر والتقوى في هذه الاية
معرف محلى باللام لا عموم فيه حتى يشمل المقام وان فرض كونه من البر والتقوى وغاية اطلاق ينصرف
الى ما هو الشايع والاطلاق البر والتقوى فنقول المعاونة ليست عامة بل هي ايضا مطلقة وكل معاونة لا يلزم
كونها مامورا بها وبالجملة فالاستدلال بهذه الاية على ولاية العدول خال عن الوجه ومثله ما بعدها
من ادلة الحسبة ثم يبقى هنا اشكال لشيئان يمكن التمسك بهما الاول ما مر من خبر الواحد في الوصية فان
ظاهره كون ذلك بيانا للحكم الشرعي وهو جواز مباشرة العدول وتسلطهم على ذلك ولو اورد
عليه ظاهره فانه قاض بالجواز وان امكن الرجوع الى الحاكم اجبنا عنه بان المطلق يقيد بمعنى انه
يجوز تصرف الثقة مع عدم وجود العام والخاص مع انسياق الخبر على اعتبار عدم وجود ما هو
المرجع في مثل ذلك التصرف فيكون تقييدا لا تقييلا ولو لو ورد بانه لا عموم فيه ولعله ينزل على صورة
لزوم التصرف والاضطرار عليه لنفقة ونحوه بحيث لا يمكن التاخير الى التمكن من الحاكم فان ذلك لا
يجوز التصرف فيه كما مر ذكره قلت في الخبر في مطلق الوصية وحمل لبعيد جدا كون كل واحد من التصرفات
فيها فوريا لا يمكن تاخيره الى التمكن من الحاكم فلا شبهة في وجود المضيق والموسع في موارد الوصية
عادة فترك الاستفصال عن المقصد دال على التعميم وهو جواز تصرف الثقة مع عدم وجود من ينبغي

ان يرجع اليه سواء كان من الامور التي لو اخرت يمكن فيه الوصول الى الولي كالامام ونحوه او من
الامور التي لا يجوز فيها التاخير وبالجملة تنزيلها على ما لا يمكن التاخير فيه في كمال الصعوبة ولو
اورد بان الجزء فارد في الوصية مع عدم وجود الوصي وهذا مما علم عدم امكان التمكن من الولي كان
الامام مع في ذلك الوقت لم يكن مبسوط اليد ومن لا ولاية له ومثل هذا المقام الذي حصل الياس
من الوصول الى الولي لعلنا نجوزه وهو من المدعى اجنبيا او لا بان الفرض ان تلك الجزء هو بيان الحكم
في وصية لا وصي لها وليس قضية في تلك الواقعة حتى نقول بان ذلك لعله حكم صورة الياس ولا
سبيل الى فرض الوصية بدون الوصي مقابل للياس عن الحاكم وقابل لصورة امكان الوصول بتاخير
التصرف والحكم وارد على الصورتين وهو المدعى واذا ثبت ذلك في باب الوصية ثبت في غيره بحكم
القول بالفصل الثاني قوله تعالى المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فان ظاهر الاية يدل
على ثبوت الولاية لبعض المؤمنين على بعض اخرج منه ما لا يكون مولى عليه كالبالغ الرشيد الحاكم
القادر مثلا بالدليل وبقي ما يكون مولى عليه تحت الدليل وكذا خرج صورة وجود الولي الخاص
او العام المانع من ولاية العدل من حيث هو عدل بالدليل وبقي الباقي ويرد عليه ان مقتضى الاية
ولاية بعض على بعض وهو يحتمل لارادة البعض المعين كالاب والجد والحاكم والوصي ونحو ذلك او ارادة
اي بعض كان ليدل على ولاية العدل على المؤمن مطلقا اي فرد كان فمن اين ارادة البعض اللابعينه حتى
يثبت ولاية العدل ويمكن الجواب بان ظاهر البعض التنكير وارادة البعض المعين في الواقع خلاف
الظاهر يحتاج الى قرينة وهي في المقام منتفية ويرد ايضا ان الظاهر من ذيل الكلام الاية الشريفة وهو قوله تعالى
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كون المراد بالبعض هنا الحاكم فانه الذي له ولاية الامر
والنهي ويجاب بان الامر والنهي واجب كفائي لا يختص بالحاكم بل يجب على سائر الناس كفاية والظاهر
من الاية ان الامرين بالمعروف والناهين عن المنكر المقيمين الصلوة هم العدول اولياء المؤمنين
لبين كل ولا يتوجه انه لا يثبت ولاية العدل على مال الغائب مثلا اذ يمكن كون الغائب صبيا
من العدول الامرين والناهين لانا نقول اولا ليس في الاية دلالة على كون العادلين اولياء على
غير العدول بل الظاهر كونهم اولياء بعضهم وحذف المتعلق يفيد العموم وليس هنا امر ينفي
ويرد ايضا ان ظاهر الاية من اثبات ولاية الامر والنهي ولا نزاع فيه ان قوله تعالى يامرون في قوة
التفسير للولاية والمراد اثبات ولاية الاموال والنفوس ويمكن التمسك باطلاق كونهم اولياء بعض مع
كون ذلك تفسيرا بل ظاهر اللفظ كونه تعليلا وعلى تقدير كونه تفسيرا لا يلزم منه الاختصاص ويتم الحكم
بعدم القول بالفصل بعد ثبوت ولاية العدل على الامر والنهي سيما مع امكان اندراج التعزيرات

التعزيرات والحدود ونحو ذلك ايضا في النهي عن المنكر فانه بعد ثبوت ولايتهم على ذلك يثبت في غيره
بالاولوية فضلا عن عدم الفرق لا يقال ان الظاهر من المؤمنين هو المسلم العارف بالحق كما تدل عليه
الاية الاخرى والمنافقون والمنافقات وهو شامل للعادل والفاسق فلا وجه لتخصيص العادل
بالولاية لانا نقول تمام الاجماع والنص على ان الفاسق لا امانة له فكيف يجعل وليا على مال الضعيف
والصغير والغائب ونحو ذلك فهو خارج بالدليل لا يقال ان هذا مستلزم لتخصيص الاكثر فان الفاسق
اكثر من العادل كما يدل عليه قوله تعالى واكثرهم فاسقون مضافا الى ان الواسطة بين الفاسق
والعادل موجود فهو ايضا خارج عن العموم ولو جعلنا المؤمنين شاملا للصبيان والسفهاء ونحو ذلك
كان الخارج اكثر مرات وهو قبيح فلا بد من ارادة معنى اخر لانا نقول اولا ان هذا ليس من باب التخصيص
بل قوله المؤمنون بعضهم اولياء بعض في قوة التقسيم فيكون تقسيما للمؤمنين قسمين ولي ومولى
عليه وهو كلي ولا تقييم هنا ولا تخصيص ولو كان الصبيان ونحوهم داخلين في الاية لكانوا تحت
البعض المولى عليه وخروج البعض الذي ليس بولي ولا مولى عليه غير قادح لكثرة الندرة هذا الفرد
ولا خير عرضا من الاية اثبات خصوص ولاية العدل بل الولاية مطلقا فان ثبت له خصوصية انتفت والا
بقي على اطلاق ولاية من الاية اثبات خصوص ولاية العدل بل الولاية مطلقا العدل وثانيا ان
كون الخارج مما لا يعتني بشانه لسفه او ضعف او فسق او نحو ذلك وكونه لا يعد وجب العدول موجودا
فضلا عن كونه اكثر لا يتم في ذلك لو كان من باب التخصيص وقبح تخصيص الاكثر انما هو للاستهجان العرفي
وهو تابع للمقامات والاعتبارات كما لا يخفى على المتتبع لا يقال انها مجملة في تعلق الولاية ولا يتبين
فيها ان ولايتهم على المال او على شيء اخر لانا نقول المتبادر من اطلاق الولاية ولي المال والنفس
فاذا قيل فلان ولي فلان يستفاد منه ان امره فيها اليه وتصرفه بيده كما هو المتعارف فتدبر وبهذه
الاية استدل الاصحاب على ولاية العدول في كل باب وتلقوه بالقبول وهو اقوى شاهد للدلالة مع
قطع النظر عن الترجيحات اللفظية والاحتمالات العرفية فمقتضى الاية المؤيدة المجبورة بعمل الاصحاب المعتضد
بالفتوى كون مقتضى القاعدة ان كلما كان الحاكم وليا فيه فاذا فقد او تعذر فالولاية للعدول
ولا يعتبر فيه التعدد لاطلاق البعض في الاية الشامل للواحد وصريح خبر الوصية فانه جعل الولاية
للثقة فما يوهمه بعض عبائر الاصحاب من اعتبار التعدد لتعبيرهم بلفظ العدول ليس مرادا جزما
ولو اقتصر في ولايتهم على صورة تعذر الحاكم وعدم امكان التاخير تاخير التصرف الى زمن التمكن
من الحاكم او امينه حتى يكون مندرجا تحت ادلة الحسبة والمعاونة مضافا الى ظاهر الاية وغيرها
لكان احوط في النظر واقرب الى التقوى ولكن المختار ان مع تعذر الحاكم فالاصل ولاية العادل

في كل ما للحاكم عليه ولاية الا ما اخرجه الدليل كالقضاء والحلف ونحو ذلك من جملة القواعد
المقررة في الشرع توجه البينة على المدعي واليمين على المنكر في مقام الدعوى ويدل على هذه القاعدة
مضافا الى الاجماع الاصحاب الخبر النبوي المستغني عن ملاحظة سنده بعد تلقي العامة والخاصة له
بالقبول وهو قوله صلى الله البينة على المدعي واليمين على المنكر فالقاعدة بحسب الدليل واضحة
وانما البحث في بيان المراد منها فنقول لا ريب ان الدعوى ما لم يتحقق هناك لم يكن مدع ومنكر
ومعرفتهما يتوقف على معرفة الدعوى وقد الاصحاب اعتبار كون الدعوى ملزمة جائزة في
اعتبار كونها معلومة لهم بحث وكذا يعتبر كونها بحيث لو اعترف المنكر لكان للمدعي به نفع وما لم يتحقق
هذه الامور فليس من صور النص لا يلتفت اليه فنقول هل هذه القيود ماخوذة من لفظ
المدعي او من الفاظ خارج دليل معتبر وعلى الاول فهل هو حقيقة شرعية او اصطلاح للمتشرعة
او معنى عرفي ولغوي لا قائل به يحتمل ان يقال ان لفظ المدعي قد صار عندهم حقيقة شرعية في هذا المعنى
الخاص بمعنى كونه جامعا للقيود الاربعة المذكورة مع ما يجيء من الاعتبار بخالفة الاصل او الظاهر
تحلف وسكوته مع ذلك ايضا وهذه الحقيقة قد تثبت من استقراء الموارد الخاصة الواردة في الروايات
حيث بين في الشرع حكمها بتوجه البينة واليمين فيعرف من ذلك ان المراد بالمدعي هو ذلك ويحتمل كون
ذلك حقيقة عند المتشرعة مع استعمال الشارع مجازا او يحتمل بقاؤه على المعنى اللغوي والعرفي لاصالة عدم
النقل والمعنى العرفي محتمل لما هو جامع لهذه القيود المذكورة فالمعنى الشرعي انما هو على طبق العرف
ولا يحتاج في اثبات ذلك كله الى دليل خاص ويحتمل لما هو اعم من ذلك لكن ينصرف الى ذلك انصراف
الاطلاق ويحتمل للاعم مطلقا وانما ثبت الارادة هذه القيود من دليل خارج من نص وفتوى والذي يقتضيه
النظر ان لفظ المدعي كلفظ المنكر باق على معناه اللغوي وليس له حقيقة شرعية ولا متشرعة لاصالة
عدم النقل وعدم تحقق الوضع الجديد من كلمة الاصحاب ولا من النص مع بعد النقل في مثل مع ندرة
استعماله وانما هذه القيود مستفيدة من معناه العرفي حقيقة او اطلاقا او من دليل خارج والبحث هنا
يقع في امرين احدهما بالنسبة الى القيود الاربعة فنقول لا ريب ان الدعوى والانكار لا يتحقق الا بنفي
اثبات واردين على شيء واحد فلو نفى كل منهما او اثبت كل منهما فلا نزاع ولو نفى احدهما شيئا او اثبته الا
شيئا اخر فلا بحث ايضا الا اذا رجع الكلام الى شيء واحد هو محل النزاع وكذا لو اثبت كل منهما شيئا
او اراد نفي كل منهما شيئا اخر فانه لا يتحقق نزاع الا اذا رجع احد الاثنين الى نفي معارض الاخر او احد
النفيين الى اثبات معارض معارض الاخر وبالجملة لا بد من نفي واثبات واردين على شيء واحد ولو
بالحيثيات وكذا لو اثبت احدهما شيئا ونفى الاخر العام تحققت الدعوى كما لو قيل ان لي عليك مثل

مثل عشرة دراهم فقال في لست باخذ منك قرضا فانه عين نفاه للدعوى اذ لعل الدراهم ضمان اتلاف
او ثمن مبيع او نحو ذلك ولو اثبت احدهما خاصا ونفى الاخر العام تحققت الدعوى كما لو قال لي عليك
عشرة من ثمن مبيع فقال لست مشغول الذمة لك لان نفي الاعم مستلزم لنفي الاخص فيرد النفي والاثبات
على موضوع واحد ولو كان بين المثبت والمنفي عموم من وجه كما لو قال لي عليك مثقال من الذهب فقال
ليس على شيء مغايرا لما اثبته المدعي اذ لعل مراد المدعي مسكوك فان الذهب اعم من المسكوك وغيره كما
ان المسكوك اعم من الذهب لا يتحقق ايضا دعوى لان النفي يمكن وروده على شيء مغاير لما اثبته
المدعي اذ لعل مراد المدعي مما اثبته الفرد الذي ليس مادة الاجتماع فنفي ما هو اعم من وجه
لا يستلزم نفي مثله فتوجه النفي والاثبات على امر واحد ولو بالمآل انما هو من مقومات الدعوى عرفا
ولغة ولا يتحقق دعوى وانكار الا بنفي واثبات وكلما هو مغاير بصورة فهو راجع اليهما معنى فيتحقق
واما اعتبار كونه بحيث لو اثبته المنكر ايضا لكان هناك نفع للمدعي فالظاهر ان هذا ليس من مقومات
الدعوى فان كل من ادعى شيئا يسمى مدعيا ويسمى كلامه دعوى في العرف واللغة فالنزاع ان
وقع في مسألة علمية لا ريب في تسميتهما مدعيا ومنكرا مع عدم جريان الحكم فيه ونحو ذلك ولو قال قائل
ان الحجر الفلاني في موضع من المكان الفلاني وقال الاخر لم يقع من دون غرض لهما فيه بحيث لو وقع
على احدهما لا نفع وكذا لو لم يكن نفع فهنا ايضا يسمى مدعيا ومنكرا فاعتبار هذا القيد انما من جهة
هذه الرواية في مقام السياسات المدنية لحسم النزاع المؤدي الى تلف ما اهم الشرع الى حفظه
المعروفة من المال والنفس والعرض والعقل والنسب ونحو ذلك واما مجرد النفي والاثبات الذي لا اثر
فيها الا محض العلم ولا يؤول الى ضرر ونفع فاي شيء من هذه الامور فليس محط نظر الشارع وليس هناك
امر يوجب هناك اختلال النظام وتشويش الامور بخلاف الدعوى المتعلق باحد هذه الامور
فانه حسم مادة تمام الضروريات التي لا محيص عنها ولذلك بنوا على ان هذا القانون انما هو في
هذه الدعاوى ولا فيهما واما من جهة انصراف اطلاق لفظ المدعي على الدعوى الكذائي في
ما لا نفع فيه لان الغالب الوقوع بين العقلاء انما هو الدعوى المشتمل على نفع كما وغير ذلك
ليس مما يجري الى التجاذب والتشاح وخطابات الشارع منصبة على قانون العرف والعادة
العقلاء فلا يشمل غير ذلك واما من جهة القرائن الخاصة في مقامات الاستشهاد بهذا النص
كون المراد منه ذلك لا مجرد النفي والاثبات كيف كان واما من جهة اجماع الاصحاب على توجه اليمين
والبينة في غير مثل ذلك وبالجملة فاعتبار كون الدعوى مما يقصده العقلاء للتشاجر والتنازع
مما لا بحث فيه كما ان عدم دخوله في ماهية الدعوى بحيث لا يسمى بدونه كلاما على ما يظهر من العرف

ومن ذلك ان كلام الاصحاب في توجه اليمين المنكر يدور مدار نفي المدعي لو اعترف فعليك بالتتبع
التام واما اعتبار كونها ملزمة فانما هو فرع من فروع كونها مما فيه نفع للمدعي او ضرر على المنكر
ولو بالحيثية اذ المراد بكونها ملزمة مقابلة للتفصي عنه بحيث لو اقر المنكر به لا يكون له مخرج عنه لو لم
يكن كما كدعوى هبة غير مقبوضة او وقف كذلك فانكرهما المنكر لا يتوجه اليمين اذ لو اعترف بوقوع
مثل ذلك لا نفع فيه للمدعي ولو فرض كون الاقباض مسلما ووقع البحث في العقد يتوجه الدعوى كما
لو فرض تعلق غرض امر بوقوع صيغة الهبة لامر اخر كما لو شرط في عقد البيع ايقاع صيغة هبة لهذا
المال وان لم يقبضه حيث كان لها فائدة فادعى المشترط وقوعها ليلزم البيع وانكر الاخر ليتسلط على فسخ
البيع لو وجبت الدعوى فتامل كما ان الثاني ومن ثم كون الدعوى ملزمة ان اريد به ما في الحاشية ذكرنا من تحقق
وعدم التفصي على فرض الاقرار فهو جيد ولا ينبغي ذكره بلفظ الملزمة وان اريد خصوص الالزام
فهو مع كونه اخص من المدعى لا ينطبق الامثلة عليه الا بتكلف لاختصاص الفرض بالالزام في ذلك ايضا
الا ان يتمسك بالحيثية وبالجملة ليس الغرض المناقشة والايراد وانما البحث لبيان المراد وان اتضح
هذا القيد ليس الا داخلا فيما ذكرناه فوجه اعتباره في مفهوم الدعوى غير واضح واعتباره في سماعه
متجه واما اعتبار كونها جازمة فلها معنيان احدهما كون المدعي في اعتقاده قاطعا بما يقوله لا ظانا
ولا شاكا ولا متوهما وثانيهما ابرازه في صورة المنجز الجزم به وان كان في الواقع بظن او شك او
توهم فان اريد منه المعنى الاول فلا دليل على اعتباره اولا لصدق الدعوى على الابراز في صورة
القطع وان لم يكن معلوما به بل كان مظنونا خلافه وعدم صحة سلبه وتبادر الاعم منه وعدم دليل
صالح للتقييد لكون المدعي قاطعا بما يقوله فيشترط في سماع الدعوى وتوجهه فلا دليل على اعتباره
وان اريد الابراز بالجزم فلو اريد منه ايضا معنيان مرة يراد تقييده بقوله جزما وقطعا كان يقول لي عليك عشرة
قطعا ومرة يراد به الحكم بصورة المثبت كقوله لي عليك عشرة ولا ينافيه عدم التصريح بالظن والشك بمعنى
انه ما لم يصرح باحدهما فظاهر الاخبار الجزم والمعنى الاول لا دليل على اعتباره لصدق الدعوى بدونه وتبادر
الاعم منه وعدم وجود مخصص وقضاء سيرة الناس به واما المعنى الثاني فظاهر بعض الاصحاب اعتباره
ولعل الوجه فيه ان الدعوى لا يصدق الا به لكن يصدق اطلاقها عليه او لان الدعوى لا بد فيه من وجود
مخلص شرعي وهو اما البينة او يمين المنكر او اليمين المردود ولعل المنكر يرد اليمين على المدعي
ولا يمكنه الحلف عليه بعد كونه ظانا او شاكا ولا يسمع الدعوى الا ما ترتب عليه احكامه وهذا ليس كذلك
وانكره اخرون فحكموا بتوجه الدعوى وان صرح بالظن او الوهم نظرا الى ان الدعوى يصدق بدون
ذلك ايضا ولا وجه مخصص لعموم النص فلا وجه للتقييد والذي يترجح في النظر ان الدعوى يصدق

بصدق بالظن لانه اعتقاد دون يحل الى قول المدعي لي عليك كذا باعتقادي واما مجرد الاحتمال المساوي
او المرجوح فلو صدق الدعوى به نظر لان قول القائل لي عليك شي كما معناه ما ادري ولا اعتقد
انك مطلوب او ليس بمطلوب ومثل ذلك لا يسمى دعوى عرفا فضلا عن صورة كون الاحتمال مرجوحا
نظر ومن كلام الشهيد الثاني وجود الجبر او القول بسماع الدعوى مع الشك والوهم ايضا ولا ادري
لذلك وجها اصلا لابعد عدم الصدق قطعا ولا اظن احدا يقول به وفصل اخرون بين الامور الخفية التي
لا يطلع عليها بالقطع غالبا كالقتل والسرقة دون ما لا يعسر الاطلاع عليه وهو الذي استوجهه
الشهيد الثاني ولعل ذلك ناظر الى الرجوع في صدق الدعوى الى العرف ولا ريب انه في مثل هذه الامور
الخفية لا يحصل القطع وطريقة الناس الشائع في ذلك مجرد الظن والحدس ويرد عليه ان الابراز في
صورة القطع غير القطع الواقعي وهو ما يعتبر البحث في اعتبار الابراز بصورة القطع وان كان في
الواقع ظانا لكون الشيء مما يعسر الاطلاع عليه لا يقتضي كون الدعوى يصدق على صورة الظن
ايضا وبالجملة ان كان الدعوى يتحقق بالظن ففي كل مقام كذلك ومجرد غلبة الاطلاع لا ينافي اذ
لعل في هذا الفرض لم يحصل للمدعي الاطلاع وان لم يتحقق بذلك اما بالحقيقة او بالانصراف وقلنا ان
دليل الدعوى ينصرف الى ما هو الى ما هو بصورة الجزم فلا يسمع ما هو مع التصريح بالظن مطلقا ويمكن
القول بان خصوص الظن والقطع لا مدخل له وانما المدار ان صدق الدعوى عرفا وهو يختلف بحسب المقامات
فالشيء الذي جرت العادة فيه بالاطلاع والعلم لو صرح فيه بالظن لا تسمع دعوى والشيء الذي يعسر
الاطلاع عليه يعد دعوى وان عبر بالظن ولا يخفى ما فيه من التكلف فلا بد من القول بصدقها على الجزم
مع الظن فالمتجه العموم اذ لا دليل على اعتبار صورة الجزم الا شبهة انصراف الاطلاق الى ما هو بصورة
الجزم وهو مم مضافا الى عدم امكان عدم علم المدعي على دعواه قطعا سيما في الامور الخفية فعدم
سماع هذه الدعوى يوجب بقاء التشاجر والتنازع ولكن قد عرفت انه لا دليل على اعتبار صورة
الجزم بل الاعتبار بالجزم الواقعي وهو غير معتبر ولا مانع من اعتبار صورة الجزم من هذه الجهة لو صح انصراف
الاطلاق اليه والشك في دخول ما صرح فيه بالظن في اسم الدعوى فاعتبار صورة الجزم في الحكم
متجه وان لم يعتبر في الاسم ولو قام دليل على اعتبار الظنون في مثل القتل والسرقة فلا بحث لنا فيه
والا فمقتضى القاعدة اعتبار صورة الجزم ليس الا لا امكان الحلف عليه لو رد المنكر اليمين فهذا
يقتضي كونه في الواقع مجزوما به ايضا قلنا ليس لاجل ذلك غايته توقف الدعوى لو رد اليمين ولا ينفيه
ولا يلزم اطراد الطريق في جميع افراد الدعوى كما تنعقد البينة تنعقد اليمين ايضا لمانع بل انما
هو للشك في شمول الاطلاق لما هو في غير صورة الجزم واما اعتبار كون الدعوى معلومة بمعنى كون

المدعى به معلوم الجنس والوصف والقدر ونحو ذلك بحيث لا يقع بعد ذلك اختلاف فيخرج منه ما
فيه الشك فيبقى معطلا لعدم الفائدة فيرجع الى ما ذكرناه في القيد الاول ولعل غرضه ان المنكر اذا
اعترف بالمجهول لم يقم عليه الحاكم او جاء بالبينة عليه او نحو ذلك من دون تعيين ومن هنا يظهر ان غرضه
من المعلومية ما يمكن به التادية فلو كان معينا في الواقع مجهولا في الظاهر كالحيوان الذي في الدار ولا
يعرف بوصفه ولا بعينه ولا يتميز في توجيه الدعوى فيه لعدم ورود هذا الحد وفيه لانه يمكن الشيء
والتادية وبعبارة اخرى المجهول الذي يؤول الى العلم وبعبارة اخرى ثالثة المعين في الواقع المبهم
في الظاهر يتوجه فيه الدعوى مع احتمال ارادة الشرائط عدم السماع حتى في مثله وكيف كان فلا ريب
في صدق الدعوى على المجهول الكذائي وامكان دفعه ونادية واثباته والاعتراف به ونحو ذلك
ولا مخصص لعموم الدليل فالسماع متجه واما المجهول الخفي فظاهر الكتب اوحال لفظ جماعة من المتاخرين
سماعها ايضا لصدق الدعوى وامكان الحكم بالمجهول كما في الاقرار ومجرد المجهولية لا يصلح مانعا بعد شمول
الادلة غايته انه بعد الثبوت لو ادعى المدعى على المدعى عليه العلم بالمقدار والوصف فاما ان يقر به
فيحبس حتى يبين واما ان ينكر ويحلف فيبقى ساقطا ان ليس لهما الا سبيل الا الاستخلاص شرعا وبطالته
بنحو ربما يحتمل نظرا الى انه يحتاج لا بد من بيانه بخلاف الاقرار فانه لو طولب بالبيان فربما يرجع ويبطل الحق
انما يصلح فارقا لو اريد الاستدلال على المقام من باب الاقرار بالاولوية او تنقيح المناط اما بعد وجود الادلة
العامة هنا فلا بحث والتمثيل بالاقرار يقع للاستدلال استبعادا والا فالمتبع الدليل ولا ينبغي قوة القول بالسماع
مضافا الى ان المدعي قد لا يكون له علم تفصيلي بما يدعيه لنسيان او غيره فلو لم يسمع ذلك لزم منه سقوط الحق
الدعوى فتدبر وثانيهما ان بعد اعتبار هذه القيود في الدعوى يبقى الاشكال في اعتبار كونه مخالفا
للظاهر او الاصل او كونه امرا خفيا مطلقا او كون تركه موجبا لانقطاع النزاع بهذه التعاريف ذكرها الاصحاب
في المدعي لكن لما كان هذا التعريف لمن يجب سد باب الدعوى منه فالعمدة معرفة الدعوى في كلام المصنف
بان يسمى مدعيا والمحيل لا اختلاف في الدعوى بهذه الصورة اعلى الحكم او في اثبات حقيقة جديدة بل لا بحث
في كون المدعي عما كان يسمى به عرفا وهذه الاختلافات محددا العرف والتخمينات من العرف ان بناء العرف
على اعتبار نوع خفاء في مفهومه ولذلك يحتاج الى الاثبات والظاهر الذي لا خفاء فيه لا يحتاج الى الاثبات
بل هو مجهول الطباع مما يمنع منه مانع ولا ريب ان الخفاء لا يكون الا لمخالفة الاصل او الظاهر فيكون الاشكال
في صورة تعارضهما وما في البحث فيه فمرادهم من الظاهر والاصل ليس الا ما مر ان الظاهر ان كان مما قام دليل
على اعتباره فهو خارج عن محل البحث فانه لا ريب في تقديمه على الاصل ولزوم اتباعه كالبينة في الموضوعات
والكتاب والسنة في الاحكام وانما المراد هنا بالظاهر ما لم يقم دليل على اعتباره كالظن العادي ونحوه مما يحصل من

من الغلبة ونحو ذلك كما يتضح من الامثلة اذا عرفت هذا فنقول ان الظاهر من الاصل هو الشيء المعتبر
شرعا سواء كان راجعا الى الاثبات كاستصحاب الوجود واصالة بقاء اشتغال الذمة واصالة الصحة في
العقود والايقاعات واصالة الصحة في الاعيان الخارجية واصالة الطهارة ونظائر ذلك فان هذه كلها اصول
يعمل بها الفقهاء ويتفرع على ذلك في موارد الدعاوى وبين الناس غالبا ومدار الفرض في المذكور في
ابواب الفقه من صور الدعاوى والتنازعات فيكون الاصل بمعنى الاستصحاب او القاعدة ونحو ذلك
ان يراد من الظاهر ما كان ظاهرا بالاصل شرعيا كان او عقليا وبعبارة اخرى الظاهر ما كان هو المعتمد لو لم يكن
الدعوى فيرجع هذا الى الاصل بذلك المعنى ولو فسر المدعي بما يدعي امرا خفيا فيمكن ان يراد بالخفاء
الخفاء على حسب الشرع سواء كان كان عرفا ايضا ام لا فينطبق مخالفة الاصل وان اريد به الخفاء عرفا
كان شرعا ايضا ام لا فيتحد بمخالفة الظاهر بمعنى الاول ومخالفة الاصل ايضا في اغلب افراده اذ الغالب فيما هو خفي
شرعا كونه خفيا عرفا ايضا كما لا يخفى والمراد من قولهم هو الذي لو ترك الخصومة ترك وبعبارة اخرى هو الذي
يخلى وسكوته يكون المدعي هو الذي يبتدئ منه التنازع فلو سكت فلا كلام لاحد عليه سواء كان قوله
موافقا للظاهر او الاصل او مخالفا لهما وسواء كان فيه خفاء او لم يكن ولكنه في الغالب ينطبق على مخالف الاصل
والظاهر وربما يورد عليه ان زيدا اذا ادعى على عمرو عشرة فاجابه عمرو بانه اديتها لك فلا ريب انه في هذا
الفرض ليس المدعي زيدا انما المدعي عمرو لانه الذي يدعي ما هو خلاف الاصل لان الاصل عدم التادية
وبقاء الاشتغال الذمة وخلاف الظاهر ايضا لو قلنا بانه من المعتمد شرعا بخبره لو ادعينا ان العادة جارية
بعدم الدعوى قبل قبض المال فالظاهر من طريقة الناس انه لم يؤد لو اعتبرنا السيرة والغلبة في العرفيات
مع ان عمرا لو ترك ما ترك بل يطالب بالعشرة نعم لو ترك زيد لسكت وهو ليس بمدعي في هذا الفرض والتحقيق
ان هذا النقض غير وارد لان هنا دعويين اشتغال ذمة عمرو في الجملة الذي ادعاه زيد فاذا اجابه
عمرو بالتادية فقد اقر باشتغال الذمة وبقيت الدعوى ودفع هذا المال الى زيد حتى يحصل البراءة ولا
يكون هنا مطالبة جديدة وهو الذي يدعيه عمرو وزيد لا يقبله فالدعوى الاولى ارتفعت بالثبوت وهنا
كان زيد لو ترك ترك وفي الدعوى الثانية عمرو لو ترك دعوى الدفع ترك من هذه الجهة ولا كلام
معه وان طالبه بالحق المعترف به فيكون المراد لو ترك يترك من هذه الجهة وان كان يطالب بامر آخر
اعتبار الحيثيات والظاهر ان اجود هذه التعاريف هو ما لو ترك ترك وينطبق ما عداه من التعاريف
عليه غالبا واما مخالفة الظاهر فهو في كمال التشويش والاضطراب اذ الظواهر العرفية والعادية لا ضابط
لها ولا خصوصية لبعضها على الاخر ولازم ذلك عدم سماع قول عفيف ادعى على فاجر كان معه في المنزل انه
اعطاه كذا وسماع قول الزوج على زوجته وسماع قول العدل على الفاسق ونحو ذلك من الظواهر

ومن هذا الباب تفريع بعض العامة عدم سماع دعوى من قبل انه افترض منه كذا مالا او نكح ابنته او استاجر
لبساته دوابه فان منشاء عدم السماع هو مخالفة للظاهر بحسب العادة وبالجملة بناء مسئلة المدعي على مخالفة
الظاهر المعنى بما يبعد في النظر جدا لانه خلاف المتبادر من المدعي عند الاطلاق ولانه من البعيد ابتناء هذا
الامر العظيم الذي عليه مدار نظام العالم وبناء السياسات على امر غير منضبط يختلف بحسب العادة والاحوال
مع ان بناء الشرع على الضبط فطابق هذه الامور كما يعلم من جعل اليد سببا للملك والفراش سببا للحوق الولد
ونحو ذلك ولان المعلوم من الشرع ان تكافؤ كلا من المدعي والمنكر من سائر الجهات فلا وجه لتقديم قول
احدهما ومطالبة الاخر بالبينة الا من جهة موافقة الاول لما هو حجة ومبنى عليها شرعا غاية ان مقام الذي
زاد عليه بينا حتى يرفع معارضة قول المسلم المدعي ولو بينا على الظاهر المعنى لم يكن لوجه لدون
الشيء الذي لا يعتمد عليه بنفسه لو خلي بنفسه وطبعه من دون معارض فكيف يعتمد عليه في مقام المعا
والدعوى وذلك واضح ولعل من تقدم ممن عمل على الظاهر في بعض المقامات لا يصلح موجبا لكون المدعي
ما يدعي خلافه بل لعله لدليل تعبدي ولم يبلغ في الكثرة الحد يوجب استقراء مفيد للظن
كاشف عن مفهوم لفظ المدعي والمنكر حتى يعتمد عليه في ذلك ولا وجه لاعتبار الظاهر المعنى بالمرة
ومخالفة الاصل بوجه حتى قولنا من تخلي وسكوته المنكرة مقابل المدعي باي معنى فسرناه فتدبر
وربما يحكم الاصحاب في مقام الدعوى بالتحالف وسقوط الدعوى وانفساخ العقد ونحو ذلك ولا
ان له ما يحتاج الى دعويين كل من المدعي والمنكر مدعيا ومنكرا او مقتضى القاعدة ح توجه اليمين على
كل منهما حتى يسقط دعوى الاخر بقاعدة اليمين على من انكر وبالجملة مناط مورد التحالف كون كل
من الطرفين مدعيا ومنكرا ويحتمل الاشارة الى مقام اتحاد منشاء صدق المنكر على كل منهما فيحلف كل منهما اليمين
لا ريب ان في بعض صور الدعاوى يتضح كون احدهما مدعيا والاخر منكرا فيتبعه الحكم
باليمين على المنكر والبينة على المدعي ويتضح ايضا في بعض الصور ان هذه من باب التداعي وكون
كل منهما مدعيا ومنكرا فيحكم فيها بالتحالف وقد يقع الشك بين هذين الفرضين اما لعدم امتياز ا
الامرين فتوضيحه لمن راجع كلام الاصحاب فانهم ذكروا في كل واحد من العقود والايقاعات والاحكام
مسائل من التنازع مرتبا للاستخراج والا فقاعدة الدعوى ما ذكرنا وانما الاشكال في اندراج
الفروع تحت القاعدة فيحتمل عن صور التنازع المفروضة ما لم يرد حجة من القاعدة بنص او اجماع
كما في صورة اختلاف المتبايعين في قدر الثمن كما لو قال احدهما انه عشرة وقال الاخر انه عشرون فانه
يحلف البائع مع قيام العين للنص المنجبر بالشهرة المعتضد بالاجماع المنقول وان كانت القاعدة
تقتضي يحلف المشتري فقط كما ذهب اليه جماعة مطرحا للنص فتعرضنا للتنبيه على اندراج الفرع تحت

تحت القاعدة وما لم يقع فيه ذلك من الخلاف بينهم كما لا يخفى على المتتبع لهذه المسائل امور محتاجة
الى قاعدة مرجحة قررناها فعليك بالتامل التام في تمييز المدعي من المنكر فانه من مطارح الانظار سيما
في بعض الفروع الخفية ولنشير الى بعض الصور حتى يصير تنبيها للباقي على نحو ضابط كلي فنقول امور احدها
انا قد ذكرنا سابقا ان المدعي من خالف قوله الاصل والاصل اما البرائة او الاستصحاب او قاعدة
الشغل واما اصالة الصحة في العقود والايقاعات واما اصالة الصحة في العقود والايقاعات واما اصالة
الصحة المقابلة للعيب في الموضوعات الخارجية من عين او منفعة واما اصالة العدم الذي الاعم واما
اصالة الملكية في اليد والنسب في الفراش فدعوى كل شيء يوجب اشتغال ذمة شخص لم يعلم اشتغال ذمته
بذلك سابقا يحتاج الى الاثبات ومن هذا الباب دعوى ما لي في ذمته او كونه متلفا لداره عمدا
او مفرطا او غاصبا او جانيا او قابضا لمال الغير لضمان مختلف تحت يده او نحو ذلك من العقود الموجبة
لاشتغال الذمة بعوض وبعبارة اخرى لا فرق في دعوى بين كون الذمة مشغولة مع السكوت عن
ذكر السبب او مع ذكر السبب الموجب للشغل وينبغي ان يعلم ان في السبب لا بد من ذكره على نحو يستلزم
الشغل بحيث لا يكون له صورة اخرى محتملة لا توجب الشغل والا لم يكن دعوى للشغل ومن هنا
سرى الشبهة لبعض المتفقهة في صورة دعوى الزوجة المهر مع اتفاقهما على العقد والدخول وانكار
الزوج اشتغال الذمة والمثلثة لا تحقق النكاح بل كل عقد معاوضة اذا اقر به المتعاقدان وانكر
احدهما وصول العوض اليه كما لو قال البايع هل بعتك هذا المال بعشرة فقال نعم بعتني بذلك وقد حملت
ما لك واعطيت العشرة فهذا مالي ولا حق لك علي فانهم توهموا ان الاقرار بالعقد والدخول
يوجب شغل الذمة قطعا فلذا النزاع يصير في حصول البرائة بعد الاشتغال لا في اصل المشغولية
وقس على ذلك ساير العقود ولكنه ليس كذلك اذ مجرد العقد لا يوجب شغل الذمة وكذا مع الدخول
لاحتمال كون العقد وقع على عين مقبوضة في يد الزوجة او البايع ولا يلزم ح كون ذمته مشغولة
وكذا يجوز ان يكون العقد على مال ثابت في ذمة الزوجة والبايع فوقوع العقد اوجب سقوطه
عن ذمتها ولم تشتغل ذمة الزوج ولا المشتري ومن ذلك ظهر لك ان دعوى السبب لا بد
ان يكون على نحو يوجب الشغل فمثل في الحقيقة لا يكون دعوى لان الدخول والعقد على فرض
اتفاقهما عليه لا يخرج شيء فلا بد من دعوى اشتغال الذمة او سبب يوجب الاشتغال وكذا
دعوى كل شيء يعارض الاستصحاب كدعوى البرائة عن ذمة مشغولة او دعوى موت حي
او انقضاء اجل ثبت باصل الشرع او بجعل معين من المكلفين او دعوى بلوغ او طرو جنون
او عزل وعزل حقيقة ونحوه او دعوى تلف مال موجود او نحو ذلك وكذا دعوى كل ما ينافي صحة العقود

والايقاعات فيما تعلق بحق الغير كدعوى فوات شرط من شروط المتعاقدين او من شروط العوضين
او من شروط العوضين او من شروط الايجابين او من شروط المعاوضة بنفسها او دعوى تمام شرط
مفسد اليه او دعوى عدم تحقق ما هو شرط في الصحة كالقبض في بعض العقود فانه بعد وقوع العقد
منهما مترتب لاثر عليه لا يسمع منهم بعد ذلك دعوى لغيرها الاسببية وكذا دعوى وجود عيب في الاعواض
المعاوض عليها او المقبوضة بقبض ضمان او طريان العيب على نحو يوجب الضمان لعين المال كالحاصل
بين العقد والقبض في البيع والاجارة ونحوها مما عرض بآفة الله كدعوى وجود عقد من العقود او قبض
او اذن او اتلاف وجناية او تصرف ونقل واشتراط خيار او شرط امر او تعيين اجل او نحو ذلك فان
من انكر وجوده فعليه اليمين ما لم يكن مدعيا من جهة اخرى وكذا دعوى ملكية ما في يد الغير او اشتغال
في فراش الغير فانهما منافيان لما مر من الاصل وهذه الاصول التي ذكرناها مما يرد عليها مثل المسائل
المفروضة في كتب الاصحاب او من فتاويهم وثانيها ان الدعوى لو تعلقت بشيء في الذمة او شيء في الخارج
فالامر اما ان ينفي ذلك بالمرة او ينفي ذلك ويثبت شيئا اخر سواء كان المدعى عوض عقد من العقود
واشتراط شرط او ذكر اجل او كيفية للقبض ككونه رهنا او وديعة او مال معتوه بقبض ضمان ونحوه
حيث تعلق بعوض كالمثمن والثمن في ضمن عقد او كان متعلق عقد كالوكالة او نحو ذلك وبعبارة
اخرى الشيء المدعى به اما ان يكون الاخر ينفيه ويسكت او يثبت شيئا اخر فعلى الاول لا بحث في معرفة
المدعي والمنكر وعلى الثاني فاما ان يكون مما اثبته داخلا تحت ما نفاه لثبت ذلك ايضا وزيادة
فيكون من باب الاقل والاكثر فيكون المنكر من نفى الزائد كما لو ادعى البايع ان المبيع منٌّ وقال المشتري
منان وكذا لو اختلف الزوجان في المهر بخمسة وعشرة من جنس واحد من صنف واحد وقس على ذلك
ساير الصور والفروض وان كان ما اثبته غير داخل تحت ما نفاه اما الاشتراك في جنس كخمس من حنطة مع
عشرة من بيضاء او دار دقيق كذا مع دار في حرم او فرس عربي مع خراساني ونحو ذلك ففي هذا الفرض
كل منهما مدع ومنكر غالبا وقد يكون المثبتان ايض احدهما مدعيا والاخر منكرا اذا وافق قول احدهما
لاصل من الاصول لاختلافهم في المعنى المنفي والاثبات كدعوى الحلول والتاجيل في العقد فانه يرجع
الى عدم التقييد ووجوده ونحو ذلك وثالثها انه على تقدير اشتباه المدعي والمنكر وعدم وضوحهما
لا ريب ان المخرج الشرعي انما هو الصلح لعدم طريق غيره وفي استعمال القرعة ايض وجه بناء على عدم
اختلاف احدهما عن احدهما وانما على احتمال الامكان فرضا لا يصدق على احدهما المدعي ولا المنكر كالخنثى
في الذكورة والانوثة فيمكن القرعة ايض بناء على عمومها بعموم دليله ويقوم رابعا ويحتمل توجه الحلف على
كل منهما فيسقط كلاهما وربما يتخيل ان هذا مخالف للقواعد لاصالة عدم ثبوت اليمين عليه لعدم

ما لم يثبت انه منكر او لم يرد عليه اليمين ولاصالة عدم ترتب الاحكام اللاحقة للتحالف على التحالف
مع فسخ او انفساخ او سقوط او نحو ذلك ويمكن ان يقال الصور الواقعية المحتملة فيه اربعة فان كلا
منهما لو وضوح التشاجر يجر كل منهما النفع الى نفسه وكذا الاول فيكون ذلك منكرا لكونهما مدعيين بل
منكر منهما غير معقول وكذا كون كل منهما منكرين بل الصدق فانحصر الطريق في الواقع اما يكون احدهما منكرا
والاخر منكرا او يكونهما مستحقين لليمين فالتحالف في محله وعلى الفرض الاول فنقول لا ريب في ثبوت
اليمين على احدهما ولكنه مشتبه فيحلفان معا فتسقط الدعوى نعم لكنه على فرض وجود البينة لاحدهما
تشكل الامر عما نقول بعدم سماع بينة المنكر او لعل صاحب البينة وكذا في صورة التعارض ويحتمل كونه
كالتحالف فتسقط الدعويان ويحمل على القاعدة من الفسخ او الانفساخ او نحو ذلك كما يظهر من موارد التحالف فتدبر
ويؤيدهما انه على فرض حصول الشك في انه مورد التحالف او مورد تعلق اليمين باحدهما يمكن هناك
صورتان احدهما العلم بكون احدهما مدعيا والاخر منكرا لكنه وقع الشبهة في العكس وثانيهما عدم
العلم بوجود مدع ومنكر ايض فيترك الشك من اصل معرفة المدعي والمنكر ومن معرفة كون المدعي منكرا
ايضا والمنكر مدعيا او عدمه اما في الصورة الاولى فلا ريب في توجه اليمين على المدعى عليه المشكوك كونه
منكرا على خلاف القاعدة فيقتصر فيه على الاول ولا يتوجه اليمين على المدعى الثاني فيتجه كونه منكرا
للمنكر وما لم يثبت فلا يمين ويسقط الدعوى بيمين واحدة على صور الشك كما لا يخفى على من تتبع
اختلاف الاصحاب في الحلف والتحالف في الدعاوى المفروضة في تنازع العقود واما الصورة الثانية
فيعلم حكمها مما سبق وخاصيتها انه في صورة الاختلاف في قدر العوضين كالثمن او المثمن او الاجرة
والمنفعة او المهر او الشرايط كالاختلاف في شرط امر او امرين او الاجل في الزيادة والنقصان وبعبارة
اخرى كلما كان النزاع في الاقل والاكثر في باب العقود وهي غالب الفروض المذكورة في كلمة
الاصحاب وقد ذكرنا ان اليمين على منكر الزيادة والوجه واضح وربما قيل في اغلب ذلك بالتحالف
مدعيا ان العقد شيء واحد معين وقد شك في وقوعه كل وهكذا فكل منهما يدعي ما ينكره الاخر
ولعل هذه الدعوى ما لو في الذمة ابتداء فيصير كل منهما مخالفا للاصل فيتحالفان ويرتفع المعاوضة
اذا امكن ويرجع الى القاعدة في مثل النكاح والاجرة المثل في مثل الجعالة بعد العمل وفصل الشهيد
الثاني في النزاع في قدر الجعل في باب الجعالة بانه ان كان الاختلاف في اللفظ بان ذكر الجاعل انه
قال خمسين وقال العامل قلت مائة فهذا موضع تحالف لمخالفة كل من الكلامين للاصل وعدم
مرجح وان كان النزاع في الاستحقاق كما لو قال استحق عليك مائة فقال لا بل خمسين يحلف منكر الزيادة
لاصالة البراءة وهذا التفصيل يجري في ساير العقود ايض مع انه لم يذكر ذلك في الثمن والمثمن

وامرة الاجارة ونحو ذلك فيكون فى الاختلاف فى العقد وجوه ثلثة التحالف وحلف منكر الزيادة وا
والتفصيل فى صورة النزاع والحق انه يحلف منكر الزيادة مطلقا حتى لو وقع النزاع فى اللفظ ايضا فان الاصل
فى اللفظ وان كان معارضا ولكن الاصل الحكمى وهو البراءة من الزائد سليم عن المعارض وعلى ذلك يحمل
كلام الاصحاب كما لا يخفى على من تدبر مما ذكرنا ظهر ان العمدة معرفة المدعى والمنكر وهو من جملة المباحث الغامضة
وبما ذكرنا كما يتمكن من تدبره لانطباقه على جميع الموارد وعنده من له نظر ثاقب ومن هنا تنبه على حل الاشكال
المعروف فى نزاع المشترى والشفيع فى قدر الثمن وفى نزاع الزوج والزوجة وورثة الزوج فى كون
نكاحهما دائما او منقطعا ومثله فى المقامات التى يتنازع فى اثبات الاحكام التى تقتضيها اطلاق العقود
من تعجيل ونحوه اذ البحث فى ان اصالة عدم التقييد هل يثبت دوام النكاح وحلول الثمن
ام لا بل هما من لوازم الاطلاق الواقعى واصالة العدم لا يثبت الاطلاق والذى نختاره هو اجراء احكام
الاطلاق فيحكم فى تنازع الزوجة بالدوام وان كان بعض مشايخنا المعاصرين يمنع من ذلك ومن
كلمن يسمع قوله بغير اليمين منكرا كان او مدعيا كان تصديق ذى اليد احد المدعيين وقبول
قول المرتهن فى الانفاق على الرهن وقبول قول الراهن فى دفع المال من الحق المرهون به دون
جزء من احد الراهنين دون الاخر وقبول دعوى الشريك شراء شئ لهما او له ودعوى الودعى ا
الانفاق على الوديعة وقول المستاجر وقول الامناء فى التلف وقبول قول الوكيل فى التصرف وفى ثمن
المبيع والمتاع ودعوى المشترى كثرة الثمن فى الشفعة فى احد الوجهين ودعوى الوارث بعد اجازة
ما زاد عن الثلث انه زعم القلة وقبول دعوى الغاصب التلف ودعوى الملتقط فى الانفاق فان
كل ذلك مما تقدم فيه قول المدعى ولكنه بيمين عليه واما مقامات توجه اليمين على المنكر ففى الكثرة بحيث لا تعد
ولا تحصى وبالجملة الذى يسمع قوله ان كان منكرا فلا كلام فى ثبوت اليمين عليه بعموم القاعدة
والاجماع وخصوص ما ورد من النصوص فى الباب وان كان مدعيا فان كان سماع قوله بعد
اليمين من المنكر او من الحاكم بعد نكول المنكر فلا اشكال ايضا فى ثبوت اليمين عليه اذ لا يتقدم قوله
الا بحلف اليمين المردودة ولو نكل سقط دعواه الا فى مقامات لا يمكن فيها رد اليمين عليه فهى خارجة
عن البحث وان كان سماع قوله ابتداء من دون حاجة الى رد اليمين او النكول كما فى المواضع التى اشرنا
اليها وغيرها مما يظهر بعد التتبع فلا بد من اليمين ايضا الا اذا دل الدليل على عدمه فيه والوجه
فى ذلك امور احدها ظهور الاجماع من الاصحاب على ان من قدم قوله فلا بد فيه من اليمين بحيث يحتاج
فى نفيها الى دليل دون اثباته كما لا يخفى على من راجع كلام الاصحاب هذا بجامعا فى الموارد والمسائل حتى لا
يقع فى مورد الشك ولا اجماعا على الاستغراق حتى لا يقبل التخصيص بعد تحققه بل هذا اجماع على

على القاعدة بمعنى ان البناء فيما لم يرد دليل على عدم اليمين فيه على ثبوته اجماعا نظير اصالة البراءة
ونحو ذلك من القواعد المجمع عليها وثانيها ما حصل من الاستقراء والتتبع فى هذا المقام فى النصوص
وكلام الاصحاب فان الغالب فيمن يقدم قوله اليمين غلبة تكاد تبلغ حد الاستيعاب ولم يخرج منه الا
المواضع نادرة جدا بل هى ايضا ليست من باب الدعاوى والمنازعات فى الحقيقة فهى من باب الدعوى
اذ الظن بما خرج منه الا فى غاية القلة سواء كان ثبوت اليمين فيما ثبت بالنص كما هو فى كثير من الموارد او
كما فى بعض موارد الشك الخالى عن نص واجماع يلحق به بعد هذا الاستقراء المقارب للمقام المفيد
للظن المتاخم للعلم وثالثها ان سماع دعوى المنكر قد عرفت انه بنص واجماع يحتاج الى اليمين مع ان
كلامه اما موافق للاصل او الظاهر او لهما فسماع قول المدعى لا بد ان يتوقف على اليمين بالاولوية لان
قوله اضعف من قول المنكر فكيف يعقل سماع قوله بلا حجة اصلا مع ان قول الاقوى لا يسمع الا بحجة لا يقال
ان قول المدعى لا يسمع من جهة ضعفه ولا يسمع الا بحجة اقوى وهى البينة ومتى دل الدليل على عدم
حاجته الى البينة فلا حاجة الى اليمين ايضا لانا نقول مع وجود البينة لا حاجة الى اليمين لانه الحجة الاقوى
واما مع الدليل على عدم لزومها لا يلزم سقوط اليمين اذ لا اقل من التساوى مع المنكر ونفى الاول
لا يستلزم نفى الثانى واما التفصيل كما انه فى مقام التفصيل بحجة وجود البينة او يمين المنكر فان مع البينة
لا عبرة بيمينه كما لا عبرة بيمينه مع يمين المنكر ايضا فمتى دل الدليل على عدم اعتبار البينة فى مقام تفضيله بل
عن التقابل وكون اليمين على المنكر فلا بد من ثبوت اليمين على المدعى بالاولوية من المنكر فى صورة التقابل
كما عرفت ورابعها دعوى الاولوية من صورة انضمام اليمين مع الشاهد الواحد فى المدعى فان قوله اذا
انضم اليه خبر العدل الواحد لا يسمع ايضا الا بيمين كما فى الماليات فكيف يسمع هنا بلا بينة ولا يمين ولا
ريب فى اقتضاء الاولوية ثبوته مطلقا وخامسها دعوى تنقيح المناط والمساواة وعدم الفرق بين المدعى والمنكر
فى ذلك فاذا ثبت فى المنكر ففى المدعى كذلك او عدم الفرق بين الصور المشكوكة وبين الصور التى ورد فيها
النص والاجماع على ثبوت اليمين فتدبر وسادسها ان المستفاد من قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر
امران احدهما تميز الوظيفتين وكون كل منهما لواحد من الشخصين وثانيهما انه لا يسمع قول احدهما
بلا حجة وبعبارة اخرى اما فى هذه العبارة يقتضى كون الاحتياج فى الدعوى فى التقديم قول احد
الى حجة وهو من المسلمات والواضحات وانما البحث فى تعيين ذلك فتحصل الى الوظيفتين وتعيينهما
واما ان اصل الحاجة الى مرجح فهو مسلم ونظيره ذلك فى العرف والنص فان صورة اختلاف زيد وعمرو لو قال
قائل ان قول زيد لا يقبل الا بتصديق بكر وقول عمرو لا يقبل الا بتصديق خالد علم من هذه العبارة
مضافا الى معرفة الشخصين ان قول كل منهما لا يقبل بلا مرجح فيصير المعروف ذا دلالتين

فيدل بسياقه على الحاجة على أن الحجة كيف كانت ليس إلا البينة واليمين فمتى دل الدليل على نفي البينة وبقي
الطريق في اليمين وذلك واضح وسابعاً أنه مقتضى الاعتبار العقلي أيضاً لكونه كل من المتداعيين من
جهة كونهما مكلفين مسلمين مؤمنين متساويين في العبودية ونظر الشارع فلا وجه لترجيح قول أحدهما من دون
شيء يكون حجة ولكان شفاعة الواقع وادعاء عن التطمع فساويهما من سائر الجهات ولا ريب أن بعد قطع
كلا منهما لا مرجح سوى اليمين لنفي البينة بالدليل ولا ثالث بالإجماع ولو فرض ورود دليل قطعي بسماع
قول المدعي بحيث يكون نافياً لليمين في لفظه لابد من التأمل فيه فإن كان الحاكم متوقفاً على سماع
القول بلا بينة فلا دلالة على نفي اليمين فيثبت اليمين بقاعدة أخرى كما ذكروا الاستحلاف في مقامات كثيرة
مع كون النص مطلقاً ومنعوا من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة غايته لزومه عن وقت الخطاب وهو لا
ينافي ثبوت اليمين من قاعدة أخرى نعم لو كان صريحاً في نفي اليمين أو مطلقاً بحيث يلحظ نفيه كنفي البينة فلا تخصيص
ح من سقوط اليمين ومما الأصحاب في باب العبادات المالية كالزكوة والخمس ونحو ذلك سماع قول المالك
في الأداء وسماع قوله في اختلال الشرائط وسماع قول الفقير من دون بينة ويمين ولعلهم استندوا
في ذلك الأصل والإجماع في هذه المقامات والأخبار فيهما فالحكم لا يخلو عن إشكال وإغلاق ولذلك منع عليهم
جماعة ونقضوا أمور في المسألة مقام آخر مقتضى القاعدة عدم سماع قول المدعي إلا
بالبينة ولكن هنا قاعدة أخرى وهي أن كل شيء لا يعلم إلا من قبل المدعي يقبل قوله فيه وقد مر كثير
من أمثلة هذا الباب في العنوان السابق الذي ذكرنا فيه موارد سماع قول المدعي مع اليمين فإن أغلبها
فيما لا يعلم إلا من قبله ومن هذا الباب قول مدعي أداء الزكوة والخمس ونحوهما أو مدعي اختلال شرائط
الوجوب على أحد الوجهين ومن هذا الباب قول الزوجة المستطيعة إلى الحج بسبب المال في دعوى
عدم الخوف عليها وظنها السلامة مع دعوى الزوج الخوف عليها فإن ذلك شيء لا يعلم إلا من قبلها لأن وجه
نفسها لأن الخوف لم يتفاق ومن هذا الباب أيضاً سماع دعوى مجيز النكاح بعد موت الطرف الآخر
في صغيرين أو كبيرين أو ملفقين أنه ما دعاه إلى الإجازة الطمع في الميراث كما ورد وكل دعوى في
في غير الخلع كما ذكروه في باب سماع قول المطلقة عدم القصد في الطلاق الرجعي
توضيح ذلك وكل سماع قول النساء في الطهر والحيض في باب سماع قول المطلق في عدم القصد في طلاق
الرجوع يجيء توضيح ذلك وكل سماع قول النساء في الطهر والحيض في العدة ووجود البعل وعدمه ودعوى
الصغير الاحتلام أو الأسير استعمال الشعر للعانة بالدواء حتى يسلم من القتل ونظائر ذلك مما يطلع عليه
المتتبع والوجه في قبول قول المدعي هنا من دون بينة أمور أحدها ظهور الإجماع القطعي من الأصحاب
على ذلك فإنهم في هذه المقامات يحكمون بسماع قوله مع يمينه بحيث يستفاد منهم كون ذلك من المسلمات

المسلمات المتفق عليها لعدم النكير منهم في ذلك وتعليلهم بأنه شيء لا يعلم إلا من قبله يرشد إلى أن
أن القاعدة مجمع عليها عندهم كما ذكرناه في العنوان فلا يرد البحث بعدم ثمرة الإجماع في مورد الشك
أو عدم إمكان التخصيص كما ذكرناه في البحث السابق فتفطن بهم بذلك مع تعليلهم به أقوى
حجة على ذلك فإنه مع كونه دليلاً برأسه كاشف عن وجود دليل آخر كذلك وعلل بعض في مثل دعوى الغاصب
أو غيره من أصحاب أيدي الضمان أو غيره التلف فإنه يقبل قوله للزوم تخليد الحبس لو لم يسمع
قوله حيث لا يتمكن من الإثبات ولعله في الواقع صادق وهذا التعليل ينطبق على كثير من الموارد
ولا فرق بينها وبين غيرها لعدم الإثبات ولعله في الواقع صادق وهذا التعليل القول با
بالفصل أصلاً وثانيها أن من قوانين الشرع كون كل شيء مما يحتاج من الشرع إلا ويجيء وينبغي من ا
التنازعات لا مخرج لهما ولا مخلص عنه معلوم كيف والشرع مبني على قطع الخصوصيات
ن في الحكومات فإذا كان المدعي يدعي شيئاً لا يمكن فيه الإثبات بالبينة فإذا بنينا أنه لا يسمع
قوله أيضاً الآن بقيت وهو عن مخرج والمخرج عنه للتلازم العجز عن قطع الخصومة وبقاء الكلا
ومنافيه وضع الشرع وليس الدافع إلا السماع القول مع اليمين كما لا يخفى على من تدبر وإن
احتمل غيره في بادي النظر ولا بعد ملاحظة الاستقراء والتتبع في غالب هذه الموارد فإنه
مورد نص أو إجماع فالباقي المشكوك فيه يلحق بذلك أيضاً وثالثها دعوى تنقيح المناط وعدم
الفرق بين ما ورد فيه النص على السماع كما في حسنة زرارة في باب كون الحيض والعدة للنساء
متى ادعت صدقت وبين غيره إذ نحن نعلم أن العلة ليس إلا عدم إمكان الاطلاع حتى يمكن
الإثبات بالبينة وهو موجود في غير مورد النص والفارق ملغى ورابعها ما ورد صريحاً
في بعض روايات المسألة من التعليل بأنه لا يستطيع أن يشهد عليه ما رواه بعض فضلاء المعاصرين
ولكن لم أعثر عليه في كتب الأخبار لقلة التتبع فإن هذا التعليل بمنزلة القضية الكلية في سماع قول
المدعي في كل مقام لا يستطيع الإشهاد عليه وهو الذي يعبر عنه بأنه شيء لا يعلم إلا من قبله ووجه
عدول الأصحاب عن هذه العبارة بتلك العبارة أن ليس علة استطاعة المدعي هو الداعي إلى
قبول قوله إذ ربما تكون البينة غير موجودة من الأصل ويتعذر أو نحو ذلك ولا يقبل فيه قوله
بل المراد كون الدعوى مما لا يستطاع إقامة البينة عليها أصلاً في حد ذاته ولذلك عبروا بأنه شيء
لا يعلم إلا من قبله فكيف يطلع عليه غيره فتدبر وخامسها أن سماع قول المنكر بيمينه ليس إلا من جهة
كون دعواه راجعاً إلى النفي مقابل دعوى الإثبات والنفي مما لا يمكن الإشهاد عليه فيقبل قوله بيمينه
ثم إذا عرفت هذا فنقول لا ريب أن سماع قول المدعي فيما لا يمكن الإشهاد عليه إنما هو في صورة

عدم اظهار خلافه فان اقراره وظواهر كلامه حجة على نفسه فلا يسمع بعد ذلك دعوى خلافه
وان لم يعلم الا من قبله بحيث يمكن استعلامه اقراره وبظ كلامه ذكر الاصحاب فيه اليمين والا لم
يتوجه دعوى المنكر خلافه حتى يحتاج الى اليمين لان الغرض ان المنكر لا يطلع عليه حتى يدعيه ويشترط
في توجه الدعوى كون الشيء مما يمكن الاطلاع عليه للمدعي ويكفي في ذلك امكان استعلامه باقرار
المنكر مثلا فلا يضر كونه مما لا سبيل اليه بهذا المعنى علل جماعة من الاصحاب في توجه اليمين على
من ادعى المواطاة تقول لو ظهر من اقرار المدعي ومن ظ كلامه ما ينافيه ما ادعاه ثانيا لا يقبل قوله
لانه مكذب لنفسه وان كان الشيء مما لا يعلم الا من قبله لان ذلك علم من قبله لا في الحقيقة ولذلك
لا يسمع دعوى المقر او البايع او غير ذلك من العقود والايقاعات عدم كونه قاصدا للمعنى عند الوقوع
فان ظ ما صدر منه من العقد والايقاع كونه قاصدا فدعوى خلافه غير مسموعة وان كان هذا
مما لا يستطيع الاشهاد عليه فان عدم القصد في القلب مما لا يطلع عليه الا من المدعي ومع ذلك فهو غير
مسموع لمنافاته لظ ما صدر منه وبالجملة ظواهر الالفاظ والافعال والاقارير حجة على القائل فلا يكون
مما لا يعلم حتى يقبل قوله بل يكون ما علم خلافه شرعا فتدبر فانه ذلك فتح باب عظيم وحل اشكال
عن المقام كل وما قيل لنا في الطلاق الرجعي الوارد على الزوج عدم القصد او عدد الاخر يقال انه يرجع
العدة يسمع مع ان ظ صدور الصيغة منه خلافه فلا اشكال فيه ان هذا دعوى متعلقا بالغير لجواز
رجوعه على وجه وان كان في الواقع طلقها فالزوجة لا تقدر على المعارضة ولا يكون ذلك في
الواقع طلاقا او رجوعا او بين ذلك فيظهر ثمرته في الطلاق الثالث المحرم ونحوه وهو تكليف متعلق
بالزوج وهو البصير بنفسه ويعرف تكليفه نعم مهما تعلق حق الغير فلا يسمع الاستبداد بقول الزوج فتدبر

بذكر فيه قواعد مختصرة اشار الى بعضها الشرح نشير الى بعضها وهو الوجه منها على سبيل
الاجمال لعدم تعدد علينا في مقاماتها   النكول ليس حجة على الناكل للاصل وعدم دلالة
على المدعي لجواز كون ترك اليمين للتعظيم كما ورد من فعل الائمة عليهم السلام تعظيما لله تبارك
وتعالى وظاهر النص عدم ثبوت قول احدهما الا بالبينة او اليمين وما ورد في بعض الاخبار من ان النكول
يلزم حجة قضية في واقعة لا يتعدى اليها او غير مسموعة في قبال ما هو اقوى منها نعم يستثنى الشرع
والحق انه ليس من هذا الباب وكصورة كون المدعي غير المالك مع تعذر كالقاضي وناظر المسجد
كالوقف والوصي ونحو ذلك مع نكول المدعى عليه والوجه في ذلك عدم وجود مخرج للدعوى
الا بيمين المنكر والقضاء عليه بنكوله لعدم جواز المدعي هنا وفرض على ذلك غيره   الحلف
لا اثبات مال الغير غير جايز والوجه فيه الاجماع وعدم امكان الاطلاع على افعال الغير غالبا

ولان الحلف انما هو لحصول الوثوق بالواقع ولا يوجب حلف الغير لجواز عدم اطلاعه بما اطلع عليه الاصل
المدعي والمنكر والعمدة في ذلك عليهما ان ادرجهما ولا اثره في ذلك ليمين الغير ولان مقتضى كون اليمين والبينة
على المدعي والمنكر ولم يقم دليل على جواز النيابة والوكالة والولاية فيه ومقتضى الاصل عدم ترتب الاثار
الا بعد ثبوت كون يمينه كيمين الاصل ولا دليل عليه ودعوى شمول المنكر على الوكيل والولي والوصي
فيتوجه عليه اليمين المردودة ممنوع يمنع ذلك بل دعواه دعوى للاصل وانكاره كذلك وكون دعواه
وانكاره نائبا مناب الاصل والمولى عليه لا يقتضي حلفه كما تقدم وهنا صور اختلف فيها كاحتياج
المفلس من الحلف مع وجود شاهد بدينه او امتناع ورثة المديون من الحلف مع وجود شاهد بدين
للميت فانه يحتمل فيهما جواز حلف الغرماء مع الشاهد او لم يكن هناك شاهد ورد المدعي عليه اليمين او
نكل فانه يمكن القول بالرد على الغريم وصورة اجمال الراهن الاجارة وعدمه سواء اذن المرتهن مع نكول
المرتهن او الراهن فانه يمكن حلف الاخر في صورة الوصية لا يبعد توجيهه فتولا بعدالوفاء هنا
فانه نكل الوارث عن اليمين ويحتمل احلاف الولي كما ذكره الشرع في محله   الحلف اما على اثبات
كما في ضميمة الشاهد واليمين المردودة من المنكر او الحاكم مع النكول ويمين المدعي فيما لا يعلم الا من قبله
واما على نفي كيمين المنكر وعلى التقديرين فاما على نفسه او على فعل غيره فهذه اقسام اربعة والحلف في الكل
على البت والقطع الا في الحلف على نفي فعل الغير فانه على نفي العلم والوجه في ذلك ان المتبادر من
الادلة كون الحلف اثباتا او نفيا على نفس المدعى كما ان البينة عليه فقوله اليمين على من انكر يعني على
مضمون انكاره لا عدم علمه بذلك فكونه على البت انما هو مقتضى الادلة مع ان الحلف على عدم
العلم لا يعد حلفا على ذلك المدعى اما في صورة نفي فعل الغير فلعدم انحصاره مع عدم جريان اصالة
عدم الفعل لمعارضته بغيره فعدل القطع بعدو عن فعله اكتفى على نفي العلم حذرا من الحلف على ما لا يعلم
ومن هنا ظهر ان فعل الغير لا خصوصية له فنقول لا بعد من كون اليمين على البت الا فيما لم يمكن الاطلاع
عليه غالبا ولذلك لو كان فعل الغير راجعا الى نفسه بحيث يتمكن من الاطلاع لزم الحلف على البت
كما لو ادعى عليه جناية بهيمة وانكر نظرا الى ان البهيمة لا ذمة لها وانما تتعلق بذمته لما للتفريط فيصير
الدعوى راجعة الى ما يمكن الاطلاع عليه فيعتبر القطع ويمكن دعوى ذلك فيما لو ادعى جناية عبده
لو قلنا بان العبد لا ذمة له ايضا   كلما لم يرد فيه حد من الشرع في المعاصي ففيه التعزير والوجه
فيه عموم ما دل على النهي عن المنكر والامر بالمعروف وما دل على الاعانة على البر والتقوى ومن جملة
افراده تعزير المعاصي ولا يكون مجرد سكوت الشارع من بعض المعاصي وعدم وجود تحديد
فيه دالا على العفو بدون ذلك وتحديده موكول الى نظر الحاكم لانه طريقة الامر والنهي فيعزر بما

يرى انه يوجب نقضا فا... من عموم دليل الاباحة ... فاما الكافر فقبل اقراره بالضرب الاجماع
مع تخلل الحد في الاول وفي الثاني تجوز ان معونها ان منهما على معرفة معنى الرواية باستراجع ... الاحوط
القتل في الرابعة استصحابا لاحترام الدم وان كان في رواية يونس اصحاب الكبائر كلها اذا اقيم عليهم الحد قتلوا
في الثالثة كلما ... فيه دية في الشرع ... الحكومة ... ان قاعدة الضمان تقتضي ايضا بخروج ما ورد
من الشرع على الاعتبار وقد يعين ... الباقي تحت الدليل فيقوم صحيحا ومعيبا بالجناية ويؤخذ ما به التفاوت
وهذه القاعدة في العبد جارية على ذلك فان في الملاقاة قيمة وفي اطرافه بالنسبة ثم لو زادت قيمته عن دية
الحر ردت ... الا في الغاصب فانه يؤخذ باشق الاحوال وفي الجراح ... فيما ليس ... دون غيره فيكون
العبد اصلا للحر فيما لا مقدر له كما ان الحر اصل في المقدرات ... المملوك نصف حد الحر ومقتضى
عمومات الادلة في الشارب والزاني والقاذف والاولى ونحو ذلك مضافا الى خصوص خاصة المساواة
في الحد في رواية ابي بكر الحضرمي المساواة في حقوق المسلمين والتنصيف في حقوق الله وذكر من الاول
القذف ومن الثاني الشرب والزنا وهذا يمكن ان يكون جمعا للاخبار والادلة المطلقة ولكن الاصحاب
لم يظهر بناؤهم عليه وقال الشيخ ... في الرواية التنصيف ونحو اخبار المساواة اشهر والاوفق بالاصل
التنصيف ... اقرار العقلاء على انفسهم جائز كما ورد في النص النبوي المنجبر بالاشتهار والعمل الغني
عن اعتبار سنده بل تلقى الاصحاب له بالقبول بل العامة ايضا كل بل به مما يجعله من ذلك الاودية
والملل بل غير مقتصر حجيته في هذه القاعدة امور احدها الاجماع المحصل على حجية الاقرار المستفاد من تتبع
كلامهم وثانيها منقول الاجماع على هذه القاعدة في عباراتهم فوق حد الاستفاضة وثالثها كونه العاقل
محكم بذلك كما يرشد اليه كون ذلك ... لدى الملل والاجماع بينهم سوى العقل ولو كان في حكم العادة
بذلك فربما ... بعهدة ... البيرة المستمرة قديما وحديثا في كل عصر ومصر على ... الكاشفة عن كونه
في زمن الشارع كذلك ولولا امضاؤه كذلك ولا اشتهر خلافه وتواتر مع انه قد عكس وخامسها ما ورد من النصوص
الخاصة في مقامات على اعتبار الاقرار كما في باب الحد ونحوه ولا قائل بالفرق بينها وبين غيرها ولا فارق بين
المقامات وسادسها عموم الخبر السابق المنجبر وهو العمدة واستدلال الاصحاب به في كل باب ولعل ما ذكرناه
من الاجماع محصلا او نقلا وكذا السيرة من قبيل المجملات التي لا يتمسك بها في مورد الشك ولعل ما ذكرناه
من الاجماع على حجية الاقرار من حيث هو لا يقتضي حجيته في كل ما صدق عليه الاقرار ولا يلزم كونه
مجمعا عليه بالخصوص فان الاجماع على القاعدة ليس الا كالخبر الصريح في العموم فلا يلزم قطعية افراده
ولذا يقبل التخصيص ويتمسك به في مورد الشك ونحو ذلك لان منقول الاجماع فانه في قوة الخبر بل هو
خبر في الحقيقة والنصوص الخاصة بعد ضميمة عدم القول بالفصل تثبت حجية الاقرار من حيث هو اقرار فلا

فلا يختص الدليل النافع في مورد الشك على عموم الخبر وتقدم نظير هذا الكلام في المقامات السابقة ايضا كما
وبالجملة لا ريب ان الاقرار ليس له معنى جديد في الشرع بل من الالفاظ المتشرعة بل هو باق على معناه
اللغوي والعرفي وهو من القرار بمعنى الثبوت والاقرار بمعنى الاثبات وكلمة على هنا ... في الضرر والعقلاء
جمع محلى باللام مفيد للعموم باجماع اهل العربية والمراد بالجواز ان كان معنى الاباحة فيكون معناه ان
اثبات كل عاقل شيئا يضر على نفسه جائز ليس بمحرم والظاهر ان المراد ليس ذلك والا لم يكن الاقرار العاقل
على نفسه خصوصية فانه يجوز على غيره ايضا مع ان الظاهر من الخبر الاختصاص مع انه لا يلائم مورد الاستدلال
بهذا الخبر كما لا يخفى وان اريد الاباحة لجاز اقرار المجنون وقوله لا خطاب فيه من الشرع بل هو كافعال
البهائم والظاهر ان الجواز هنا بمعنى المضي والنفوذ وهو المتبادر من سياق العبارة وان كان لفظ الجواز
لو خلي ونفسه لا يدل على ذلك بالخصوص مضافا الى بعد ارادة معنى الاباحة هنا نظرا الى ان الاقرار
انما هو كسائر الاقوال التي بين في الشرع ما يحرم فيه وما يحل والاقرار ايضا من ذلك فيما وافق الواقع
صحيح مباح وما خالفه فهو حرام مع ان الاباحة انما هو على طبق الاصل فيانه يصير تأكيدا والارادة الحكم
الوضعي فانه يصير تاسيسا وهو اولى من التأكيد مع ان اقرار العاقل على نفسه ليس بمباح على الاطلاق
بل هو محرم فيما خالف الواقع او كان اضرارا على نفسه بالا مجوز او كان اظهارا لما يجب عليه اخفاؤه
فالحمل على الاباحة مستلزم للتخصيص الكثير بل تخصيص الاكثر بخلاف ما لو حمل على معنى النفوذ فانه لا تخصيص
فيه اصلا الا هذا كله مع فهم الاصحاب الذي هو اقوى قرينة في الباب ومواردة ذكر هذه الرواية في
المعصومين والصحابة شاهدة على ارادة الحكم الوضعي فيكون حاصل المعنى ان ما اثبته كل عاقل على
نفسه فانه نافذ عليه بحيث يؤخذ عليه ماض في حقه ولا يحتاج معه الى حجة من ظاهر وبينة او بيان وبينة شيء عن
بر لعين ثابت في الواقع ولا وجه للحكم على الحمل لان الظاهر من الخبر كون الاقرار نافذا في حقه في نفوذه
عبارة عن البناء عليه من حيث كونه في الواقع كذلك وهو لا يقتضي كون الواقع كذلك فان الحكم بلزوم
اتباع البينة مثلا لا يستلزم كون مدلولها مطابقا للواقع ايضا والمتبادر من النفوذ النفوذ من حيث
كونه على نفسه وان لم يذكر المتعلق لكنه يتعين مما سبق فيصير اقرار العاقل على نفسه لا على غيره ولا
نفع وهو يجعل قوله على انفسهم متعلقا بالجائز دون الاقرار فيكون المعنى اقرار العاقل ماض
في ضرر نفسه فلا بحث وان كان فيه نفع غيره مضى في ضرره دون نفعه وان كان في نفع شخص آخر ليس
اصلا وان كان ضررا له ولغيره مضى على نفسه دون الغير وعلى هذا القياس وهذا واضح في افادة معنى
من تعلق الجار بالاقرار لان معناه مع جعل الاقرار المعتبر بنفسه بالنفوذ ... واضرافه الى الحقيقة
يحتاج الى التأمل بخلاف اقرار العاقل ماض على ضرر نفسه فقد يرد عليه ... فهو مفيد للمراد وليس

المراد بها الحر لانه بعيد عن منصب الاثم مع لزوم الكذب لو بقي على اخباره ولان اقرار العاقل على نفسه
قد لا يعني به بل المراد بيان انشاء الحكم وكون الاقرار نافذا عند الشرع فيخرج من الميزان اقرار كل عاقل
على نفسه نافذ في مرتبة حجة في حاله بشرطها فيبقى الكلام هنا في مباحث احدها ان الاقرار لا يدور
مدار اللفظ الصريح ولا دلالة المطابقة بل كل كلام دال على المدعى وعد في العرف اقرارا فهو حجة سواء
كان بابتداء الكلام او بالتصديق بعد السؤال او بالجواب بما يستلزم قبول ما ذكر كقوله اعطيتك
بعد قوله عليك عشرة فان العطاء فرع كونه كما قال ولذلك عقد الاصحاب هنا باب تعيين الاقرار
عن غيره ولعل اختلافهم في الفاظ الاقرار اختلافا في الحكم ولا استنادا الى دليل خاص بل الظاهر انه نزاع
في كون ذلك اقرارا وعدمه وقد طال في ذكر امثلة جماعة من اصحابنا كالعلامة وغيره والميزان في صدق
كونه اقرارا واثباتا بدلالة معتبرة من اللفظ مقصودة وكلما شك في صدق الاقرار عليه فالاصل عدم
ترتب الحكم عليه ولا يحتاج بعد ذلك الى تتبع جزئيات اذ كيفيات الفهم وقرائن الكلام مما لا ينضبط ولكن
ان يعلم ان الميزان هو فهم المراد عرفا وان كان يلزم عرفي المراد ما يفهمه العرف فانه ليس بحجة وان كان لازما
عقلا ومن ذلك يتضح الحكم فيما وقع بينهم من النزاع في ان المدعى عليه مثلا لو قال ان شهد علي فلان فهو صادق
فهل يكون اقرارا كما نقله بعضهم نظرا الى ان هذا الكلام مستلزم لثبوت الحق في الواقع عقلا فان قيل
بهذا الكلام اثبات للحق لانه مستحيل الانفكاك اذ كلما لم يكن الحق ثابتا في الواقع لم يكن فلان صادقا
على تقدير الشهادة وهذه المقدمة قطعية وجدانية فينعكس النقيض كلما كان صادقا على تقدير الشهادة
فالحق ثابت في ذمة المقر المتقدم ثابتا باقراره فكذا التالي ولا يكون اقرارا لان العرف لا يعد هذا
اقرارا بالاشتغال بل يستعملونه غالبا في مقام التعليق على الامتناع ويريدون منه براءته لا انه يشهد على ذلك
اصلا ومن ملاحظة ذلك يظهر لك ان المدار ما يسمى في العرف اقرارا وما عن غيره ليس منه واللزوم
العقلي غير نافع وثانيها ان الاقرار يكون بالاشارة المفهمة عند العجز عن الكلام للعاجز عنه فانه
يدخل تحت العموم ولما مر من دليل قيام اشارة الاخرس مقام الكلام مطلقا ولا فرق بينه وبين غيره
في كونه بالكتابة مع القرينة على الكلام ولا اشكال في عدم ترتب الحكم عليه لعدم صدق
الاقرار نعم الاشارة كالقول وثالثها ان الشيء المقر به قد يكون مالا وقد يكون حقا وقد يكون
نسبا والمال قد يكون حقا وقد يكون عينا في يده وقد يكون كليا في ذمته وكل في ذلك داخل تحت عموم
النصوص والفتاوى من حذف المتعلق فان اقرار العاقل على نفسه جائز في كل شيء كما ولا فرق بين الاقرار
بمال معلوم معين او مجهول لعموم الدليل ولان المقر قد لا يعلم التفصيل ويعبر بالمجمل حتى يحصل براءة
بصلح ونحوه ويرجع في تفسيره اليه وتفسيره بما امكن انطباقه على اقراره ويمكن ارادته منه لا بما يعلم عدم

عدم انطباقه عليه ومن هنا انتشرت الفروع في ذلك واختلفوا في الامثلة والضابط ما ذكرناه وربما
ان المقر العاقل قد يكون من انكاره لا من اقراره كما لو قيل انه هذا مال فلان فقال ليس هذا مالي
او يستحق هذا الحق على فلان لا استحق عليك ونحو ذلك بعبارة اخرى قد يكون بلفظ النفي كما يكون
بطريق الاثبات فهذا ايضا داخل تحت عموم الاقرار ولا يبالي الاقرار بما كان اثباتا لامر هو
او سبب للمقر واما النفي فلا يدخل تحت الاقرار بل هذا يسمى انكارا او نقول ان النفي اذا وقع في مقابل
اثبات كما في المثال المعروض بعد انكار لما اثبته الآخر ولو وقع مؤكدا للنفي اللازم يسمى اقرارا كما لو قيل
انت لا تستحق في هذا المال شيئا فقال لا استحق وليس هذا لي فقال نعم ليس لي ونظائر ذلك والثمرة
تظهر فيما لو رجع من النفي الى الاثبات كما لو قال هذا المبيع لي ثم رد وقال ما لي فيه حق يرجع اليه او لا
انكار بعد اقرار فلا يسمع والنفي ايضا قسمان مرة يكون لازما لثبوت شيء ومرة يكون لازما للنفي و
يكون ابتداء كما لو قال المالك يستحق القيمة ولو فرض انها خمسون فالمالك نافي الخمسين الزائدة
البيع ولو انكره المشتري وقال البايع بعته بمائة مخالفا للمشتري ومعترفا بالقيمة وكانت مائة وخمسين
فالبايع قد نفى الخمسين الزائدة باثباته البيع بمائة ولو قيل انك تستحق على مائة فوق لا استحق عليك
شيئا صار النفي ابتداء فلو فرض ان المشتري والبايع رجع عن نفيه للزائد وقيل دعوى الامر فهل
يعتبر ذلك ام لا بل هو انكار بعد الاقرار فلا يسمع ظاهر الاصحاب في هذه المقامات عدم الفرق بين
النفي والاثبات والاقرار عبارة عن تقرير شيء على نفسه سواء كان اثباتا او نفيا وليس معنى الاقرار
الاثبات المصطلح حتى لا يشمل صورة النفي ومما يقال ان بعد نفيه للعين عن نفسه اذا رجع بعد ذلك واراد
الاخذ يؤخذ لانه لم يخرج بالنفي عن ملكه كما نص عليه اساطين الاصحاب في مقامات عديدة مطلقين من جهة
عدم العبرة بالنفي بل من جهة ان صاحب اليد لو اقر انه اذا اقر لزيد بشيء وانكره زيد فقال ليس لي
والفرض ان ذو اليد ايضا خرج عن الملكية يبقى مجهول المالك فاذا اخذه من انكره اولا بلا معارض
يدفع اليه لجواز التذكر بعد النسيان او نحو ذلك ومما يتفق في دعاوى ابواب العقود في العوض كما
انه يتنازع اهل الامرين مثلا او نحو ذلك لان الثاني متفق باقراره او باقرار الآخر او كلاهما معا كما هو
علام الغالب فهو مقر بنقصانهما عوضا لذلك لو منع فلو فرض ان من انكر الزائد ابتداء او من جهة اثبات
شيء آخر لو رجع ادعى الى قول مثلا ما نقول انا اعطي ما ذكرت او لا استحق ذلك من دون بحث وشبهة
اثبات شيء آخر لو قال كما لو قال العامل جعلت لي الاجرة خمسين فقد نفى العامل عن نفسه ما عداه
الخمسين فلا يستحق سوى الخمسين ولو فرض ان العامل رجع عما كان يذكره اولا وقال استحق عليك
اجرة المثل وكنت كاذبا في كلامي الاول فهل يلزم الجاعل بدفع تمام الاجرة على مقتضى اقراره

مع ارتفاع المعارض او ان هذا كما اقر على نفسه فكذا ايضا على نفسه بالنفي فليس له المطالبة وان ذلك في
الواقع مشغول الذمة وفي الاصحاب ان المقر على نفسه بالنفي ولو رجع عن اقراره السابق ليس له مطالبة ما لغا
وان كانت المقابل ايضا اقر تمكن لك منع في صورة العين الخارجية بفتوا على انه باحقه ولا لوجه ما ذكرنا
واما ما في الذمة فليس كذلك بل يقولون لا يطالبه وان وجب على المقابل الايصال بعينه وبين اسبابه
منع ولو قيل بان كل اقرار على نفي حق او نفي ملك او نفي استحقاق مال اذا رجع صاحبه عنه مع كون
المقابل معترفا بالاستحقاق بالنحو حجة وذلك لا نمطالبة من دون معارض كما وجهان ومن فرق بين
العين والدين اما لو رجع النافي الى الاثبات فرجع المثبت الى النفي كما لو قال لك علي كذا ثم قال ليس
عليك ثم جاء وقال اعطني عليك الذي اقررت به فانه مقر به فوق الامر ليس لك علي شيء فهل يؤخذ المقر
المثبت باقراره السابق والنفي لا عبرة به بعدما رجع عنه او بالعكس فيؤخذ النافي بنفيه ولا يسمع
بعد ذلك دعواه لتعارض النفي والاثبات السابقان فيتساقطان ويصير هذا دعوى جديد يرجع فيه
الى البينة واليمين والوجه للاقرار في ذلك وربما يقال ان الاقرار اذا عارضه نفي المقر له فهو ساقط
لان عدم المعارض من شرائط النفوذ نظرا الى ان الجمع بينهما غير ممكن والترجيح من دون مرجح قبيح فبينا
مضافا الى ان اشتغال الذمة المسبب عن الاقرار في الظاهر لو اقتضى وجوب دفع المال واقراره بالنفي
اوجب الامتناع من الاخذ لزم من ذلك التكليف بما لا يطاق فلا وجه لحكم الاصحاب بالثبوت وعدم
جواز المطالبة هكذا افاده المعاصرين ولكن ذلك محل نظر من وجوه اما اولا فلما اشرنا اليه
من الشبهة في كون النفي داخلا في الاقرار لا سيما اذا كان في مقابلة اثبات ولا دليل على حجية الانكار
بنفسه حتى يلزم صاحبه واما ثانيا فلانه لو فرض كونه كذلك فلا اصعا وجه هنا لجواز التزام كل منهما
بحكم اقراره اما المقر بالاشتغال فالتزام الدفع واما المنكر فبعدم المطالبة وليس معنى عدم المطالبة
عدم الاخذ كما توهم فتامل المعاصر حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل عدم التسلط على الاخذ اذا
لم يعطه فيصير محصله ان المقر على نفسه بالثبوت يجب عليه الدفع فاذا دفع جاز للنافي اخذه
لانه اما ان يدعي انه ماله واما لا يدعي به وعلى كل حال فهو جائز فانه اذا دفع لاحد لا اخره قال
هذا تجوزات تطلبه مني وحقك علي جاز لي اخذه وان لم اكن عالما بذلك بلا شبهة واذا
لم يدفع فمحصله لم يجز للنافي الزامه بالدفع وهو المطالبة وبينه وبين الاخذ اذا اراد الاخر
الاخر الدفع بون بعيد فاي تكليف بما لا يطاق يلزم من ذلك حتى يتعطل الامر ويمتنع الجمع
وثالثا يمكن القول بعدم كون النفي معارضا للاثبات غايته انه لا يدري ان له حقا
عليه والمقر يشهد وهو لا ينافي عدم علم المقر له فيمكن الحكم بوجوب الدفع وجواز المطالبة ايضا

ايضا اذا رجع المنكر عن انكاره وقال اطلب منك ما اقررت به كما في الرجوع على العين التي انكرها ثم بالجملة
يحتاج تنقيح هذه المسئلة الى بسط مقال وشرح حال يمنعنا عنه الاستعجال وخلاصتها ان الاقرار في
حق الغير لا عبرة به لو انفرد واشتغل من دون مدخلية من نفسه واما لو تركب من نفسه وغيره
فيه وفرقة بكون الغرض قابلا للانفكاك كما لو اقر احد الشريكين في داريين بنصف هذه الدار لزيد
فيصير الغير على نفسه دون شريكه وينفك الحكم فالشريك باخذ نصيبه تماما وبقي النصف
الاخر بين المقر والمقر له اثلاثا او بالتنصيف على الوجهين في محلها وكما لو اقر ببيع حصته وحصة
شريكه فانه يمضي في حصته دون لا يكون اصل الشيء الذي اقر به في ذاته قابلا للانفكاك وان كا
الاثار واللوازم قابلة للتفكيك وقد الاصحاب في ذلك ايضا اجراء احكام الزوجية والحب
ونحو ذلك من الامور الارتباطية الغير القابلة للتفكيك وقد الاصحاب في ذلك ايضا اجراء احكام
الزوجية والنسب ونحو ذلك على المقر دون المنكر فيكون ايضا تبعا للاحكام والوجه فيه ان ترتب هذه
الاحكام لا بد وبمدار وجود الموضوع في الواقع مع احتمال الكذب الشهود فمن جعل الشارع الاقرار
سببا لترتب الحكم على المقر كان الموضوع في حقه بمنزلة الثابت واقعا فلزمه احكامه وكون الموضوع
في الواقع مما لا يقبل التفكيك فاما ثبوت الحكم عليهما معا انما ينفع لو كان الحكم تابعا للواقع ولو كان
بالتقييد فهو قابل للتفكيك وقد الدليل كون الاقرار نافذا على المقر بعيد ونحو ما ذكر لذلك
امض وهو ان الموضوع الواقع ترتب احكامه على من علم به ولا يترتب على من جهل فانه من علم بان
فلانة زوجته تترتب عليه احكامه فلا يجوز له نكاح امها واختها ونكاح خامسة الى غير ذلك وان
لم تكن في الواقع زوجته لان العمل بالمعتقد واجب ومن لم يعلم بانها زوجته لا يترتب عليه احكامه وان كا
في الواقع زوجته لان الاحكام مشروطة بالعلم بالتكاليف فصار محصل ان المدار على الاعتقاد
وافق الواقع او خالف فاذا كان كل من اقربان فلانة زوجته فقد اخبر عن اعتقاده بذلك ومن
علم به فيترتب عليه احكام العلم ومن انكر فهو غير عالم فلا حكم عليه وهذا ليس حكم الموضوع الواقعي
ولا حكم الاقرار تعبدا بالشرع بل انما هو حكم الاعتقاد اللازم الاتباع المعلوم باقراره وهذا
الوجه منظور فيه وان اعتمد عليه بعض المعاصرين لان حكم الاثار شيء من الاعتقاد لا يلزم تبع الشرع بل
يحول على الاعتقاد والعزم مهان في باب الاقرار يلزم المقر باقراره ولو كان لتبين له التكليف
على ما يعتقده وهو ابصر بنفسه مضافا الى ان الاعتقاد اذا دار الحكم مداره فيتوقف ان المقر اذا رجع
قبل انكاره لانه يكشف عن انقلاب اعتقاده الموجب لتغير الحكم ولا يمكن منع ذلك لان الاعتقاد
شيء لا يعلم الا من قبله فيتوقف على سماع دعواه فيكشف عنه وهو شيء قابل للتبدل لما تجدد على ان

ان الاخبار لو كان عن اعتقاده فوق في اعتقادان فلانة زوجته لكان في اجراء حكم الاقرار على ذلك اشكال
لان المتبادر من ادلة الاقرار ان يخبر المقر عن الواقع حتى يثبت الحكم للموضوع عقيبا بمعنى كون الموضوع المقر به
كالواقع في نظر الشرع لا انه يخبر عن اعتقاده فيلزم بما يعتقد مطلقا لهذا لك ما اعتقاده ولا يلزم كونه اقرارا ولو قال
كان كذا لو كان اقرارا اذ كان الانسان غالبا لا يقول الا ما يعتقد ولا يلزم فيه المطابقة للواقع كون
الاخبار عن الاعتقاد اقرارا فليس ترتب الحكم من جهة كونه معتقدا ذلك بل من جهة كون الاقرار مثبتا شرعا
سواء كان معتقدا او لا وتظهر الثمرة فيما لو اقر بما لا يعتقد به وعلمنا انه ليس معتقدا ولكن لا ندري انه
في الواقع مطابق او غير مطابق اذ عدم اعتقاد القائل لا يستلزم الكذب بالمعنى المتقدم فيقبل اقراره ويلزم
به وان علمنا انه غير معتقد عملا بعموم اقرار العقلاء ودعوى ان الاقرار انما ينصرف الى ما كان معتقدا للمقر
ايضا ثم بعد صدق اللفظ على ذلك مع ان كون المقر معتقدا للمقر به ايضا ثم بعد صدق اللفظ على ذلك وظني ان
كون المقر معتقدا للمقر به ايضا ثم بعد صدق اللفظ على ذلك مع ان كون المقر معتقدا للمقر به ايضا ثم بعد صدق اللفظ
على ذلك مع ان المقر معتقدا لا يعلم الا بكون هذا الكلام دالا عليه اذ لا شك كاشف عن الاعتقاد غير
الالفاظ فالمقر ان قوله في مديون يدل على الواقع بحسب الوضع ويدل على الاعتقاد بل هو محتمل
لعدم كونه معتقدا وبما ذكرنا ظهر انه لا موقع لما يقال ان مثل هذا الاقرار لا يمكن الحكم بثبوت الحق لانه يوجب
ولا يوجب الغير لتوقف ثبوت الحق على نفسه على ثبوت الحق على غيره لمكان الارتباط فاما الثبوت بمحض التقبل
فلا اشكال فيه كما اوضحناه ثم هنا كلام وهو ان المتبادر من عموم اقرار العقلاء على انفسهم كون الاقرار
على ضرر نفسه على الضرر عليه وعلى غيره فهو غير داخل تحت العموم اما لانه ليس فردا من افراد الاقرار على النفس من جهة
كونه حقيقة في صورة الاختصاص واما لانه ليس من افراده الظاهرة وان كان اللفظ اعم وعلى كل حال فتحول
لكنه غير معلوم حتى يحتاج الى التفصيل في الجواب والاعتراض بل نقول ان الاقرار حتى ما كان مع كونه غير صحيح
لعدم شمول الدليل قلت اما اولا فلا يحتمل كون كلمة على في الخبر متعلقا بالجائز بمعنى ان اقرار العقلاء
على الاطلاق سواء كان على ضرر نفسه او لا النفع او لضرر غيره او لنفعه او المركب من الامرين صور انه يشمل
كل ذلك الاربعة على ما هو مقتضى الاطلاق جائز على ضرر نفسه دون الجهات الاخر فهذا يشمل هذا الفرد كما
سابرنا فان الاقرار ليس مقيدا بكونه على النفس بل المقصود انما هو تلك الجهة لا غيرها فقولنا اقرار العقلاء
يمضي على ضرر انفسهم ليس فيه عموم شامل لهذا الفرض من جهته واما على الخبر لكون الجار متعلقا بالاقرار
يكون المعنى اقرار العقلاء القاضي بضرر انفسهم سواء كان الضرر مختصا بالنفس او معها غيرها او ليس
ذلك المعنى الى الاول وقولها بر سبق على الحقيقة السابقة اي ما من جهة الضرر على النفس فرجع
الى المعنى الاول مضافا الى ان هذه العبارة لو اريد منها الحصر هو كون الاقرار على الضرر على

الضرر على فقط للنفس او للغير لم يشمل ما لو اقر بضرر الغير بضرر نفسه ايضا من دون ارتباط او نفع لغيره او نفع
لنفسه او المركب من الاثنين مع ضرر نفسه ونحو ذلك مع ان عموم دليل الاقرار شامل لذلك مما لا بحث
فيه ولا شك يعتد به واذا لم يرد منها الحصر فلا وجه لخروج ما اشتمل على الضررين مع الارتباط بينهما
في الواقع ودخول ما عداه من الصور فتدبر سادسها ان الاقرار بلوازمه لا عبرة به على ما يظهر من
كلمة الاصحاب واللوازم قسمان لوازم المدلول في الوجود ولوازم في الحكم اما لوازم الوجود بمعنى
لا تحقق المقر به الا بتحققه كما ذكر من قولك رددت عليك في جواب من قال اني اطلبك عشرة فان الاقرار
بالرد اقرار بالاخذ واشتغال الذمة اذ لا معنى لتحقق الرد بدون تحقق الاخذ فانما الاقرار بالرد اقرار
بما لا ينفك عنه في الوجود وقد يسمى ذلك بلوازم باعتبار ان الاقرار بالرد يلزم منه الاخذ لا التزاما الا
وان لم يكن الاخذ مستلزما للرد لكن ما ذكرناه او جه اذ كل ما هو من لوازم المقر به في الوجود فيكون
داخلا تحت الاقرار وان لم يكن هناك دلالة عرفية في باب لوازم الوجود وان كان في بعضها دلالة
عرفية ايضا تثبت بسبب كون ذلك الموضوع ثابتا ما لا اثر له كما يثبت بالبينة وبغيرها ومتى ما ثبت الموضوع
ثبت احكامه بمقتضى الشرع ولا بد من ترتب هذه الاحكام على ذلك او فاسدا لذلك ظاهر الوجه واضح
لان ترتب الاحكام ليس بالاقرار بل بخطاب الشرع تكليفا او وضعيا وانما الاقرار مثبت للموضوع
على سبيل الارتباط مع اقرار احدهما به دون الاخر كما في الزوجية ونحو ذلك فان ظاهر الاصحاب ترتب
الاحكام ايضا على المقر دون المنكر وذلك مشكل نظرا الى ان ترتب الحكم بان كان من جهة اقرار
المقر وكونه قاصدا لاشتغال ذمته بجهة الاشتباه او ترتب الضرر عليه فهو غير لازم لانه قد يكون فلا اقرار
لا يستلزم العلم بوجوب ما هو النفقة وغير ذلك من الاحكام فضلا عن قصدها والاقرار بها او نحو
قولها انه عبدي وغير ذلك وان كان من جهة ان الاقرار مثبت للموضوع والاحكام تابعة بحكم الشرع فهو
فرع ثبوت الموضوع والغرض ان الزوجية والنسب لم يثبت بالاقرار فكيف يترتب عليه الاحكام ولو قيل
بان ثبوت الموضوع امر اضافي يختلف باختلاف الاشخاص فلعله ثابت في حق المقر فيترتب عليه وليس
ثابتا في حق المنكر قلنا ان ذلك بديهي البطلان لعدم تعقل ثبوت الموضوع لاحد الطرفين دون
الاخر فان الاقرار كان للموضوع فيثبت في حقهما معا كالبينة ونحوه مضافا الى ان اللوازم والاحكام انما
تعلقت بالموضوع الواقعي من الزوجية والنسب ونحو ذلك وهو لا يكون الا من جهتين ولا يكون
مقامين في الحق الا الثبوت من الطرفين ولازم ثبوت هذه اللوازم الا انما ثبت من الجانبين فكيف يثبت
باقرار احدهما احكام الموضوع بالنسبة اليه وهذا الاشكال مما اورده الفاضل المعاصر
النراقي في عوائده والذي يوجب التخلص عنه ان الاقرار لا يثبت الموضوع ولا يلزم من الاقرار

بموضوع العلم باحكامه ولا قصدها ولكن لا معنى لقولنا اقرار العاقل على نفسه جايز الا ترتب الاحكام على ما
يعني كون ما اقر به معلوم في نفس الواقع بالنسبة الى الشرع فانه من اقر بان زيدا ابنه يثبت بالاقرار عليه بمعنى تحقق
الموضوع على ما يمكن يفرض في نفسه واقعا فيتبع حكمه وكذا في النسب فان النسب لا يثبت الا بعدلين ولكن الاقرار
يوجب فرضه واقعا في الحكم ولو لم يكن كذلك لم يكن لقوله اقرار العاقل على نفسه جائز معنا فالمعنى من هذه القضايا
بحسب الفهم العرفي كافي في اثبات الاحكام وان لم يثبت الموضوع ولا قصدها المقر فتدبر ولما دفعه بان
ثم كلمة المقر عليه بالموضوع فيثبت عليه احكامه من باب لزوم العلم بالمعتقد كما اشرنا اليه سابقا
فرابع وسابعها ان قد الاصحاب انه ذكروا في باب الاقرار بعد تحققه عن نفسه موضوع ووجه الملاحق الرواية فانه دال
على النفوذ مطلقا سواء عقبه بما ينافيه من انكار وتاويل او لم يعقبه فيكون الضابط ان كلما تحقق مفهوم
عرفا فلا يسمع ما ينافيه وما لم يتحقق يسمع لانه يخرج الكلام عن الاقرارية لا انه مناف للاقرار وبه ما وقع
الخلاف بينهم في مسائل الاستثناء وبدل البعض والفصل والوصل وفي مثل قوله على الف من ثمن مبيع
لم اقبضه ونحو ذلك كلها مبنية على معرفة ان الاقرار هل يتحقق بالجزء الاول من الكلام فيكون ما بعده
منافيا له او لا يتحقق الا بانقطاع الكلام بمعنى ان عدم تعقيبه بما ينافيه متصلا ماخوذ في مفهوم الاقرار
فما لم يصدق الانقطاع عرفا لم يتحقق مفهوم الاقرار وان ذلك يتفاوت بحسب المقامات وبحسب العقود
وحيث ان المسئلة عرفية فالعمدة معرفة كون هذا الكلام في العرف كلاما واحدا او كلامين ينافي اخرهما
اولهما فلا فائدة في اطالة البحث في ذلك   الاقرار انما يتمسك في مقام من يدعي المقر به
وبعبارة اخرى لا يكون الاقرار معارضا مع فعل المقر بما لم يكن من يعارضه ويعتمد عليه الاقرار فلو اقر
واحد بان هذا المال في يدي ملك لزيد وقال ليس مالي ثم قال وهبت اياه او بيع عن اقرار وقال
هذا ملكي ولم يكن زيد يدعي هذا المال فالمدار على تصرف المقر وفعله لا يعارضه اقراره وليس على
المتهب ان يتبع الاجازة من المقر له وهذا في صورة امكان للمقر طريق لاحتمال تملكه بعد الاقرار
ملكا لزيد ثم صار وقت التصرف ملكا للمقر وهذا الا مانع منه واما في صورة عدم امكان التجدد
الا بحسب الزمان كما لو قال هذا مال زيد ثم من دون تخلل فصل بحيث لا يمكن تجدد سبب ملك في ذلك
وهبه فيشكل جميع هذا الاقرار منه واما بحسب اصل الاستعداد كما لو اقر ان هذه الدار التي في يدي وقف
على الفقراء او كفعل بقول مطلق ولم يذكر الموقوف عليه او قال معتقه لا اولادي ونحو ذلك ثم باع تلك
الدار او وصى بها او تصرف فيه بجميع ذلك مما لا يجوز في الوقف من دون وجود معارض يدعي ذلك فيتمسك
ويتمسك بالاقرار فهنا ربما استشكل فيه من جهة ان الاقرار قضيته انه ليس ملكه ولا يملك تجدد ملك
لعدم قابل الغرض فلا يصح بالتصرف فيه والوجه فيها ايضا الحكم بصحة التصرف تقديما لما هو صريح في الملكية

في الملكية على ما هو ظاهر تغليبا وفيه فان الاقرار ربما يكون مبنيا على الاغراض وهو اعلم بنيته وقصده وفعله
محمول على الصحة كيف كان نعم مع وجود المعارض يقدم الاقرار ويحكم ببطلان تصرفاته وعموم اقرار
العقلاء لا يفيد ازيد من ذلك فتدبر   قال الشيخ على البينة حجة شرعية والمحتملات في البينة امور
احدها ان تكون حجة مقصورة على ما ورد فيه النص الخاص كمقام الدعاوى والحكومات على التفاصيل
ذكرها الاصحاب في كتاب الشهادات وذكروا في كل باب ما يعتمد عليه ليكون مستندا لما يقتضي الادلة انما
هو الوجه في ذلك ان الموضوعات التي تعلقت بها الاحكام انما يراد بها الامور الواقعية كما هو مقتضى
مدلولات الالفاظ والطريق الى الواقع هو العلم لما دل على ابتناء الحكم والنهي عن اتباع غيره فيما علم في ما
كونه كذا فيتعلق به الحكم وضعيا كان او تكليفيا وما علم عدمه فلا وما علم عدمه فلا وما شك فيه فالمرجع
الاصل سواء وافق الحكم المجهول او خالف وقيام البينة مقام العلم بقول مطلق لا دليل عليه والقياس
باطل فيقتصر على ما ورد فيه النص وقام عليه الاجماع واما موارد الشك فلا وثانيها القول بحجيتها في مقام
لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص وبعبارة اخرى الاحكام الثابتة للموضوعات المطلقة لا يفرق في امثاله
في ثبوتها بين كونها معلومة او ثابتة بالبينة واما الموضوعات التي ثبت لها العلم فلا عبرة فيها بالبينة
كالطهارة والنجاسة فان الشارع حكم بالطهارة في الموضوع المشتبه حتى يعلم انه نجس وفي الحرمة والحلية حكم
بالحلية حتى يعرف ويعلم انه حرام وفي الشيء الذي علم وجوده حكم ببقائه الى ان تعلم خلافه وتحصيل اليقين
ونحو ذلك فان في هذه المقامات لا عبرة بالبينة لانه ليس بعلم والدليل قيد في المقام باعتبار العلم في
ذلك بالعموم والخصوص من وجه فان الدليل البينة قاض باعتبارها سواء كان هناك اعتبار العلم
ام لا ودليل اعتبار العلم النصوصية ومواضعه للاصل والعمومات من الكتاب والسنة او تيكافئا تنزيلا وان
فلا يثبت حجية البينة ايضا واما في مقام لم يعتبر فيه العلم بدليل خاص فليس هناك ما يعارض دليل البينة
الا عموم ما دل على النهي عن وراء العلم من كتاب وسنة ودليل البينة اخص منه مطلقا لعموم النواهي
للموضوعات والاحكام واختصاص البينة بالاول مضافا الى عدم وجود دليل عام للبينة بحيث
يشمل صورة اعتبار العلم بالخصوص ايضا والمتيقن من فتاوى الاصحاب من الاستقراء ايضا انما هو في
عدم اشتراط العلم بالخصوص فيقتصر عليه فلا بد في كل مقام من تتبع الدليل الدال على حكم ذلك
الموضوع فان كان بلفظ مطلق منصرف الى الواقع فتكون البينة حجة فيه وان كان مشروطا بالعلم
فلا يكون حجة فيه ولعل عدم اعتبار بعض المتاخرين البينة في باب النجاسة انما هو من هذا الباب
وثالثها القول بحجية البينة مطلقا الا فيما دل الدليل على اعتبار الزائد والمراد بالبينة شهادة العدلين
وهذا هو الذي يظهر من كلمة الاصحاب في سائر الابواب وعليه مشايخنا المعاصرين [illegible]

حجية الاجماع بل يمكن ان يكون المراد منها الاجماع المحصل من كلمة الاصحاب على هذا المعنى من دون نكير
منهم في ذلك وتحصيل هذا الاجماع من كلماتهم من جهات منها انهم في كل موضوع من الموضوعات
كالطهارة والنجاسة والاوقات والقبلة وكافة العقود والايقاعات واسباب التحريم في النكاح من رضاع
ونحوه واسباب الفسخ من عيب وغيره واسباب الضمان من اتلاف او غصب وجناية ونحو ذلك الى ما شاء الله
تعالى كلها يحكمون بحجية البينة من دون انكار ولا تردد الا من شذ منهم في مثل مسألة النجاسة
والوقت كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم ومنها ان في مقامات ذكرهم للثبوت بالبينة تعليلهم بانها
حجة شرعية وانها قائمة مقام العلم ونحو ذلك دون غالبا في قبول خبر العدل الواحد وهذا التعليل منهم
دال على بنائهم على حجيتها فيما دل الدليل على خلافه ومنها انه لا ريب في عدم كون اكثر هذه المقامات الامر
التي يعتمدون فيها على البينة منصوصا بالخصوص ومع ذلك يحكمون به من دون اعتراض احد منهم في ذلك
وبالجملة فظهور هذا الاجماع من كلماتهم واضح لمن وقف بل رأيتها منقول الاجماع على حجيته مطلقا في لسان بعض
الاصحاب بل الظاهر انه بالغ حد الاستفاضة وجماعة من مشايخنا المعاصرين صرحوا بالاجماع على ذلك.
وهو حجة مع ان ارسال الاصحاب هذه المسألة ارسال المسلمات وتعليلهم بعموم ادلة حجيته قاض بذلك
وثالثها الاستقراء وهو قريب من الاستقراء التام فان ابواب الفقه قد قام النص والاجماع على
حجية البينة في كثير منها ولم يبق موارد الشك فيها الا ما هو قليلة تلحق بالغالب بعد معرفة ذلك بالتتبع.
وكثرة الموارد تغني عن الحاجة الى الاشارة الى الموارد ورابعها ان الموضوعات لا ريب في كون اكثرها
خفية على اكثر الناس بمعنى ان كل صنف من الناس وان كان لهم تسلط في معرفة صنف من الموضوعات
لكن الغالب لا بصيرة له في الغالب فلو علق تعلق الاحكام على العلم لزم تعطيل الاحكام غالبا ولزم
الهرج والمرج فلا بد من كون شيء معتبرا في الشرع يوجب الوثوق بتلك الموضوعات ولا قائل بما هو ازيد
من البينة من شهادة اربعة او خمسة او نحو ذلك فتعين الحجية بحجية العدل الواحد ويأتي البحث فيه وبيان
انه لو لا ثبوت هذه الموضوعات بها لانحصر العلم الكل او لاحد لزم العسر والحرج الشديد المنفيان
بالنص والاجماع فكذا المقدم فيثبت حجية البينة بعدم القول بالفصل لان كل من اعتبرها سوى العلم
فقد اعتبر البينة وسادسها ما رواه بعض المعتمدين من علمائنا ومعاصرينا من الخبر في هذا الباب وهو قوله
عليه السلام اذا شهد عندكم المؤمنون فاقبلوا الا على ما في بالي لم يعرف حاله بالسند ايضا على فرض عدم اعتباره
ايضا مجبور بالشهرة العظيمة والاجماع المنقول وما مر من الوجوه السابقة والكلام في الدلالة والاظهر انها
هو الاخبار عن العلم بامر متعلق بالغير على الظاهر وما كان متعلقا بنفس الانسان فيسمى اقرارا ... اطلاق الاقرار
على النفس ايضا اخبار عن علم فيسمى شهادة كما يدل عليه قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على

انفسكم وهذه الآية تدل على حجية الاقرار وقد تمسك به بعضهم ايضا وذكره في آيات الاحكام في باب
الاقرار والحاصل ان مقتضى اللغة والعرف كما يأتي مفصلا ان الشهادة هو الاخبار عما اطلع عليه الشاهد
نقلا وحذف المتعلق في الخبر علامة العموم فيصير المعنى فاذا اخبركم المؤمن عما اطلع عليه فاقبلوا في اي باب
كان وهو المدعى فلو قيل ان في الخبر قبول شهادة المؤمن مطلقا وابن ذلك من البينة قلنا ان العدد ثبت
شرطيته بالاجماع ولو قيل ان المؤمنين جمع محلى باللام وظاهره الاستغراق فيصير المعنى اذا شهد عندكم جميع
كل فرد من افراد المؤمنين فاقبلوا وهذا يصير في حد الضرورة والتواتر فلا بحث فيه وان اريد به التوزيع
بمعنى كون كل من المؤمنين شاهد الواحد من المخاطبين في مقام من المقامات فيدل على حجية الواحد ايضا
ويكون من جملة الادلة الدالة على حجية خبر العدل الواحد ويأتي الكلام فيه وهو خارج عن المبحث قلت
لا ريب ان ارادة التوزيع خلاف ظاهر سياق الخبر بل التوزيع غالبا انما يجيء لاجل مقام تقابل الاستغراقين كقوله
تع الرجال قوامون على النساء ونحو ذلك واما مثل هذا الخبر فالتوزيع فيه لان تمييز جمع المخاطبين وبعضها
ليس من ادوات الاستغراق بل هو تابع للمستعمل فيه بالعموم والخصوص ولا ريب في عدم حضور كل مكلف
عند الخطاب وادلة الاشتراك في التكليف لا تثبت عموم اللفظ والتوزيع مبني على الاستفادة من ظاهر الاية
فلا يبقى ان ثبوت حجية للمخاطبين يوجب اشتراط الكل فيحمل على العموم في المخاطبين حكما لا لفظا لادلة الاشتراك
في التكليف فيرجع تنقيح الحكم من الخبر حتى يشترى الى الغير لا ادخال الغير فلا تم ما ذكرتم ولا ريب ان هذا المعنى
الخبر من دون معارض عموم في ضمير المخاطب بل يدل على التوزيع ولا وجه لحمله عليه فيبقى الكلام في ارادة الا
فنقول لو كان المراد كل مؤمن اذا شهد لكم عندكم فاقبل ولا نم كون ذلك بمعنى القبول لشهادة المجموع
بل الظاهر انه يدل على قبول شهادة كل فرد لان قوله اذا شهد عندكم كل مؤمن اذا شهد عندكم ولو سلم
دلالته على اعتبار شهادة الجميع فنقول ان ذلك غير مراد قطعا للعلم بامكان شهادة الكل في شهادة شيء
عادة فاما ان ينزل على الجنس المفرد فيدل على حجية الواحد ايضا واما ان يراد به جنس الجمع فيكون دالا
على حجية الشياع المفيد والاستفاضة والتواتر ونحو ذلك فعلى تقدير ارادة الاستغراق العرفي يرد
لازم لحصول التواتر وبها مفهوما وبينهما عموم من وجه فيدل على حجية الاستغراق فحينئذ لا يبلغ حد التواتر
ويثبت بذلك حجية البينة لان كل من قال بحجية ما سوى العلم اعتبر البينة وبعبارة اخرى ما لم
يبلغ التواتر فلا قائل باعتبار ما زاد على البينة ولو اريد به جنس الجمع فالدلالة على المدعى حقيقة بعدم
القول بالفصل واضح ولو اريد به التوزيع او جنس المفرد على حجية البينة ايضا من دون بحث في الدلالة
على حجية الواحد ايضا وهو لا يضر في المدعى على كل حال فلا بحث في عموم الخبر بحسب المورد ولا في تقريب
دلالته على حجية البينة يثبت به عموم الحجية وقد اعتمد على هذا الخبر طائفة من المعاصرين ولكن

في الدلالة ما ترى من النظر وسابعها ما دل من الايات الشريفة على حجية العدلين في مقامات خاصة
منها قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وقوله تع فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى شهادة
بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
فان هذه الايات ونحوها مما دلت على قبول شهادة العدلين في القرض والوصية وضمان الملتقط
في الاحرام ومن الواضح عدم الفرق بين هذه الموارد وغيرها بل ربما يدعى الاولوية فان حقوق الناس
اذا ثبت بالعدلين فالموضوعات التي لا دخل لها في حق الغير بالاولوية ومعقد الغرامة في الاحرام اذا
ثبت بالعدلين فضمان الضمانات المالية المتعلقة بالمخلوقين بالاولوية بل ربما يدعى ان نظر هذه
الايات ان شهادة العدلين في نفسها حجة لا خصوصية لهذه الموارد بل قوله تعالى استشهدوا شهيدين
من رجالكم مطلق شامل لكل مقام يراد فيه استكشاف الحال فيه وتخصيصه بما يحفظه المال والعدد
الخاص لا ينافي ان الامر بالاستشهاد يقتضي كونه معتبرا عند الاخبار والاعلام ثمرة في الاستشهاد وثامنها
ما دل من الايات الشريفة على وجوب تحمل الشهادة واداء ما تحملوا واقامتها والذم على من كتمها مثل قوله تعالى
واقيموا الشهادة لله وكونوا قوامين بالقسط شهداء لله وقوله تع ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وقوله تعالى
ومن يكتمها فانه اثم قلبه وقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى وقوله تع ومن
اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وجه الدلالة ان الشهادة لغة وعرفا بمعنى الاخبار عما يطلع عليه الانسان
كالشهيد به الامارة ومعنى ما وجب اقامتها وتحملها وحرم كتمانها علم ان اظهارها نافع ومؤثر ومقبول
واحتمال لزوم الاظهار حتى يصير قطعيا متواترا في كمال البعد فان الشهادة في العرف واضح المعنى وليس
من معناه عدم حصول القطع بل اتمام الحجة وحصول الوثوق كما ان احتمال التنزيل على موضع ما ثبت من
الشرع فيه قبول الشهادة والبينة خلاف الظاهر من هذه الايات وعموم حجية الشهادة وهو يتقيد
على العدلين قطعا وعلى الواحد ايضا بمقتضى العرف واللغة الا ان الاجماع قام على اعتبار التعدد
في الشهادة وتاسعها ما دل من كون البينة على المدعي ولا ريب في صدق البينة على العدلين لان
البينة ما به يتبين الشيء ويستكشف والعدلان مما يحصل به البيان عرفا فلا وجه لما يقال ان هذه
الرواية دلت على كون ما به البيان على المدعي واما ان ما به البيان اي شيء فهو موكول الى الشرع
بل ربما يمكن ان يقال ان البينة حقيقة في شهادة العدلين في زماننا وما قبله بل قبل الشرع
ايضا كانوا اطلقوا البينة على الشهادة فيكون المعنى اقامة الشهادة على المدعي ولا شك في ذلك
ان السماع والقبول قطعا وكل موضوع من الموضوعات فمن زعم تحققها فهو مدع لذي فعله
الحجة ولو من غير انصراف الدعوى الى ما هو المتعارف بين الناس فنقول يمكن تعلق شيء باي

باي موضوع فرض يكون داخلا في الدعوى المتعارف ولا يخفى ذلك على المتدبر ولو لم يكن فرض
الدعوى في بعضها فيمكن تتميمه بعدم القول بالفصل لا يقال ان ذلك كله لو تم لافاد ثبوت ذلك
بالعدلين في مقام الدعوى فيقتضي ثبوته فيما في غيره بالاولوية وثانيا ان كل من قال
بثبوت الموضوع بالعدلين قال به في المقامين ولم يفرق بين الدعوى وغيره وعاشرها ما ورد من
الروايات في وجوب تحمل الشهادة واداء ما تحملوا لزم على كتمانها كما دلت عليه الايات واكثرها واردة
في التفسير مذكورة في كتب الفروع من اراد فليراجع اليها والموضوع مثل ليلها ما تعرضنا لذكرها
وبالجملة الظاهر البناء على عموم حجية شهادة العدلين الا فيما اخرج وان كان شيء من هذه الادلة لا يخلو
من نظر ولكن بعد تراكم هذه الادلة وتسليم الاصحاب لها في كل باب خلا ما يخرج الحكم يقرب ذلك وفي هذه الايات
والاخبار التي اوردناها كلام من جهات تركناها لعدم نفع يعتد به فيه واما حجية العدل الواحد
فيما دل عليه الدليل بالخصوص كعزل الوكيل بخبر الواحد ونحو ذلك فلا بحث كما دل الدليل فيه على
اعتبار العدد وما في موارد اشك فيما يتعدد فيه يرد وفيه الاصحاب كما اتفق ذلك مع ان الثاني في
غالب الاحوال نقول مع قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية هو الاجماع والاخبار المتواترة معنى الدلالة
على ذلك مع ادلة اخر وكلها لا تعم الموضوعات نعم لو ورد دليل يدل باطلاقه على ذلك فيمكن التمسك به في عموم
حجية خبر الواحد لظواهر ايات الشهادة لم يعلم الاول محل اشكال والا باطل الشهادة مقيدة بما يقيده
من نقل واجماع سواء جعله من باب التخصيص او نحوه وعن الشرايط العامة للمباشرين في عبادة او عقد او
ايقاع كالبلوغ والعقل والرشد والاسلام والايمان والحرية وما اشبه ذلك لا شبهة في عموم شرطية
البلوغ في جل الاحكام فان المواريث والديات والضمان في الغصب والاتلاف والالتقاط ونحو ذلك
يجري على الصبي كالبالغ والموجب فيه عموم الادلة وعدم وجود المخصص فان قوله من احيا ارضا ميتة فهي له
او من حاز شيئا من المباحات فقد ملكه او على اليد ما اخذت ومن تلف شيئا من مال الغير فهو له ضامن ونحو
ذلك كلها عامة للصبي كالبالغ من دون فرق فلا تقول انه يملك بالاحتطاب والاصطياد دون غيرهما من
اتلاف او جناية ودعوى ان هذه الادلة انما تنصرف الى البالغين لانها ايضا موجهة كسائر التكاليف
الغير المتعلقة بغير البالغين ممنوعة فان اللفظ لا ريب في عمومه لغة وعرفا وانصرافه الى البالغين من
هذه الادلة المرجحة لا لغة ولا عرفا فان اللفظ لا ريب في عموم المباشرة القاضية بثبوت الحكم في اي مورد كان
ولو قيل ان الحكم الوضعي مستلزم للحكم التكليفي في البالغ والحكم التكليفي من وجوب دفع او تحريم
اخذ ونحو ذلك لا يتعلق بالصبي كما يتعلق بالعاقل فيحتمل نفي الاثم فانه ينتفي الملزوم قلنا
استلزام الوضعي للتكليفي ان كان في الجملة اعم من الاطلاق والتقييد فلو سلم فان ضمان المتلف

يقتضي بوجوب الدفع الى المالك مع المطالبة لكن مع اجتماع شرايط التكليف وهذا لا ما نع منه في الطفل فانه ضامن بالفعل يجب عليه دفعه اذا اجتمع فيه شرايط التكليف وان كان خصوص التنجيز فاستلزام الحكم الوضعي للتكليف بهذا المعنى مم كما اشرنا اليه مضافا الى عدم وجود الضمان في الصبي الى حال البلوغ حتى يوجب عدمه نعم ايضا لم تقم قرينة ان البلوغ لا سبب وكون الاتلاف حال الصبي سببا للضمان حال البلوغ خلاف ظاهر الدليل وتظهر الثمرة في صحة الابراء ونحو ذلك مما لا يخفى ومن هذا الباب ساير الاسباب فان اسباب الوضوء والغسل موجب في الصبي ايضا لهما عند تعلق التكليف والوطي مناسب للتحريم في المصاهرة ولو الحقنا في الصبي كالبالغ وعلى هذا النحو وعند اختلفوا في شرطية البلوغ لشرعية العبادات وصحتها بعد اتفاقهم على شرطية التميز وشرطية البلوغ في الوجوب بمعنى عدم العقاب على الصبي في فعله وتركه على اقوال احدها ان هذه العبادات من الاطفال غير مشروعة بمعنى عدم ترتب الاجر والثواب من الله تعالى على عمل الصبي وان لوليه ثواب التمرين لذلك وثانيها ان عبادات شرعية كالبالغين ومعنى الشرعية كونها مندوبة للصبي مطلوبة للشارع يترتب عليها الاجر والثواب الاخروي سواء كان فعل واجب او مندوب والحرام في حكم المكروه ويعد رفع العقاب عنه وان كان امر الولي له بذلك تمرين له على العمل لاجل ثواب التمرين للولي غير مناف لكون العمل بما فيه ثواب للطفل وثالثها ان عبادات الصبي شرعية تمرينية لا انها شرعية اصلية والمراد بذلك ان اتيان الصبي لهذه الافعال وتركه لهذه التروك مطلوب للشارع لا لانفسها بل لحصول التعود والتمرين على العمل بعد البلوغ فصلوة الصبي فيها جهتان جهة كونها صلوة وهذه الجهة ملغاة للصبي لا فرق بين كونها صلوة او قياما او قعودا او نحو ذلك في عدم رجحان الحظ فيها لنفسه وعدم وجود اجر في ذلك من جهة الصلوتية وجهة كونها تعودا على شيء يكون مطلوبا بعد البلوغ وان كان لا غيا الان في حد ذاته وهذه الجهة مطلوبة للشارع يثاب عليها او بعبارة اخرى التمرين مستحب دون الصلوة والصوم فتدبر والثمرة بين القول والاخيرين تظهر في حصول الاجر للصبي وعدمه فعلى الاول لا اجر له بخلاف الاخيرين وتظهر الثمرة في تعيين الاجر فان القول بالشرعية يقتضي حصول ثواب الصلوة والصوم بالنسبة اليه كالبالغ من دون فرق والقول الثالث يستلزم حصول ثواب التمرين لا الصلوة والصوم لعدم كونهما راجحين للصبي بل الراجح هو التمرين والاعتياد وتظهر ايضا في نية العبادات الواجبة فعلى التمرين ينوي الوجوب وفي جواز نيابة الصبي عن ميت او حي باجرة او بدونها فعلى القول بالتمرين العرف واضح الفساد لعدم كونه قابلا للنيابة وعدم وجود الفائدة الموجبة للصحة وعلى القول بالشرعية هي جائزة كالبالغ من دون فرق فيكون نايبا

نايبا او يكون منويا عنه ايضا وعلى القول الثالث لا يجوز نايبا لانه رجحان تمرين لا يكون قابلا للتمرين للنيابة لعدم امكان حصول المراد بالمباشرة وهو غير مورد الوكالة والنيابة ولعدم وجود ثواب في اصل الفعل قابل للرجوع الى الشخص الاخر حتى ينوي عنه طلبا للاجر على نفس التمرين وكونه للغير في كونه منويا عن الغير وهو غير ممكن لمنافاة مفهومه لذلك والمحكي عن مشهور الاصحاب القول بالتمرين وعن بعض علمائنا القول بالتمرين وجماعة من المتاخرين منهم الشهيد الثاني وجملة من المعاصرين القول بالشرعية التمرينية وربما يظهر من بعضهم تنزيل كلام الاصحاب ايضا على ذلك لا الشرعية بالمعنى الثاني فتدبر واما الادلة فللقائلين بالتمرين اصالة عدم ترتب الثواب الا بالدليل وهو منتف وعدم شمول ما دل على الاحكام التكليفية من الاوامر والنواهي على الصبي لظهورها في البالغين العاقلين وتقييد بعض الاحكام قطعا بالبلوغ كالواجبات والمحرمات من حيث كونها واجبات ومحرمات ولا فرق بينهما وبين غيرهما في جهة الطلبية والمطلوبية وان كان هناك فرق في العقاب وعدمه وحديث رفع القلم عن الصبي والمجنون المعتمد عليه عند العامة والخاصة وظاهر معناه ان القلم الجاري على البالغين العاقلين مرفوع عن غيرهما ولا ريب ان القلم اعم من الواجبات حتى الندب والحرمة والمكروه بل المباح ايضا فيفيد العموم ان الحكم الجاري على البالغ العاقل لا يجري على الصبي والمجنون فلا يتحقق طلب الافعال ولو ندبا حتى يكون شرعيا ولو كان عمومات ادلة الاحكام شاملة للصبي ايضا لتخصصت بحديث رفع القلم اذ التعارض بين العمومات وبين الخبر بالعموم والخصوص مطلقا غالبا او من وجه كقوله من قرء سورة فله كذا فانه شامل للصبي وغيره وحديث رفع القلم عن الصبي شامل للفاتحة وغيرها من الاعمال فنقول ايضا بتقديم حديث رفع القلم على تلك العمومات عرفا ولكون الخاصية باعتبار الموضوع والعامية باعتبار المحمول وحديث المحمول الفاتحة مثلا بالعكس فالعمدة في الاخصية هو الموضوع فلا وجه بعد ذلك لترتب الثواب عليه وكون الاولياء مامورين بالتمرين لا يقتضي بكون هذه الافعال مطلوبة من الصبيان بل الغرض منه التعليم التاذيبي ونحوه فالثواب للولي على تمرينه لانه عمل مامور به ولا جزاء العمل للصبي مطلقا والادلة جامعة بين القولين الاخيرين الشرعية لهذا القول امور احدها ان ما دل من العمومات على ترتب الثواب على الافعال شامل للصبي كالبالغ كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار والايات وانصرافها الى البالغين مم بل الحق المقام الاكاق الاسباب والضمانات فكما ان ما دل فيها من الادلة عامة للصبي والبالغ فكذا المقام من دون فرق الا اذا دل الدليل على التخصيص وثانيها ان المستقلات العقلية الحسن الاحسان ورد الوديعة ونحو ذلك لا ريب في كونه من

امتثال بما يستحق الثواب في نظر العقل من دون فرق بين البالغ والصبي والعقل لا يقبل التخصيص والجزاء ٣٠٥
لا ينفك عن العمل الحسن عقلا ونقلا وكيف يقبل العقول بعدم ترتب الثواب على ذلك مع تسليم هذه المقدمات
ودعوى عدم حكم العقل بحسن رد الوديعة والاحسان في الصبي مما ينكره الوجدان ويشهد بخلافه العيان
ولا فرق بين ما يستقل به العقل وغيره ومما ذكرنا ان بعد حكم الشرع بمطلوبية الافعال الواجبة
والمندوبة علمنا بوجود مصلحة او مفسدة في فعله او تركه يوجب المطلوبية على ما تقرر عندنا من
تبعية الاحكام للمصالح ولازم ذلك كونه مطلوبة من الصبيان ايضا اذ لا تتخلف المصلحة الكامنة
نعم للمباشر وبما لا تكون مدخلية في المصلحة تتغير بتغيرها لكن الكاشف عن ذلك الدليل وحيث ان
الطلب والثواب متعلق بماهية قراءة القران مثلا ولم يدل دليل على الامر من الجنب والحائض في وجه
علم من ذلك ان الصبي والبلوغ لا مدخلية له في المصلحة ورابعها ان قضية اللطف عدم خلو هذا العمل
الصادر من الصبي من الثواب فان من اتى بعمل حسن قاصدا به وجه الرب الكريم فحرمانه من الجزاء والثواب
مناف للطف وبما ورد من الكتاب والسنة على انه تع يتقبل دائما على ما قدم عليه ثم اقتدى به وخامسها
الاعتبار العقلي فان من البعيد الفرق بين من قبل البلوغ بساعة وبعده والمراهق المقارب للبلوغ مثلا لان
فانه يمكن من الاخلاص والعبودية لله تع كما بعد البلوغ بل في الحالة الاولى ربما يكون اشد من الحالة
الثانية فبعد كونه ماجورا على الثانية دون الاولى وسادسها ما ورد من الاخبار على ان الحكم كيفية
اجرائه للصبي والبالغ بل يشير الى ان العلة انما هو ارادة الكبد ولا ريب في احتراق كبد الصبي في بعض
الاوقات والافراد شوقا الى الله تعالى ازيد من كثير من البالغين وسابعها لزوم ترجيح المرجوح
فانا لو فرضنا ان المراهق اتى بعبادة مشتملة على الاخلاص والشرائط والاجزاء واتى غيره بهذا العمل
الحاقي بذلك ايضا بعد بلوغه غير مجمع لذلك الصفات الكمالية فجعل الثواب للثاني دون الاول
ترجيح للمرجوح على الراجح الا ان يقال ان الصبي لو كان معتقدا لحصول الثواب فهو خارج عن محل النزاع
اذ البحث في الحكم الواقعي وانه هل هناك ثواب ام لا وبعد عدم ثبوت خطاب الشرع فلا ثمرة في جميع
الشرائط والاجزاء فتامل وثامنها انه قد ورد الامر على الاولياء ان يامروا الاطفال بالعبادة.
كقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ولا ريب ان الامر بالامر بالشئ امر على الفعل عرفا كما اذا قال زيد
لعمرو مر بكرا ان يفعل كذا فاذا امره لكن بذلك يجب لو اطلع بكر على كلام زيد من دون امر عمرو بل من
خارج لزمه الامتثال ولو خالفه لاستحق العقاب وليس معناه كلام زيد من دون امر عمرو بل
من خارج لزمه الامتثال ولو خالف لاستحق العقاب وليس معناه ان بكرا مامور من عمرو ولذا
في العرف فافهم ومثله قوله تعالى يا ايها النبي قل لعبادي التي احسن فان ذلك امر للعباد من الله.

من الله تعالى والمسئلة محررة في الاصول ويكون الصبيان ايضا مامورين من الله فالعمل ولازمه
الثواب وهو معنى الشرعية واما قياس العقاب على الثواب فليس في محله اذ سبب رفع العقاب
انما هو اللطف والرحمة مع عدم كمال العقل في الصبي وهو سبب في وجود الثواب لا في رفعه
وعدمه واما حديث رفع القلم فانا نقول انه لا يدل على نفي الثواب والمطلوبية مطلقا لانه اما نفي
العقاب كما هو غالب استعماله في العرف فان اهل العرف اذا قالوا فلان مرفوع القلم لا يريدون به الا
عدم المؤاخذة عنه في فعل ما يرتكبه واما عدم وجود جزاء على عمل المستحسن فلا دليل لرفع
على ذلك فلا يعارض الادلة السابقة وان المراد منه نفي القلم الجاري على المكلفين حتى المستحبات
ولا منافاة بين عدم كونه الاستحباب بالمعنى الموجود في المكلفين وبين كونه مستحبا مستحقا للثواب
من جهة التمرين كما يراه اهل القول الثالث وبالجملة فحديث رفع القلم لا يدل على التمرين الصرف الاعم
فرض دلالته على انتفاع الحكم مطلقا وليس كل ما يرشد اليه هذا الحديث عدم انتفاع الاحكام الوضعية من
حيث نفعها عن الصبيان كما ذكرنا مع ان حديث رفع القلم عام وليس الانصراف الى المؤاخذة
لا اصل الحكم ورفع المؤاخذة ورفع للوجوب والتحريم دون سائر الاحكام اذا عرفت هذا فنقول تحقيق
المقام الحق بين القولين الاخيرين فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان عدم ترتب الثواب عقلا لا مانع
منه ولو كان هناك مانع لم يكن فرق بين استحباب التمرين واستحباب الصلوة ويعني ما لو فرض باب كون
الشئ مطلوبا من الصبي بحيث يوجر عليه جار في كون كل عمل كان وذلك واضح بل قد عرفت ان مقتضى
قبح ترجيح المرجوح وقاعدة اللطف وكون الاجر لكل كبد حرا وجود الثواب ايضا فضلا عن عدم
المانع خلافه ولكن اصحاب القول الثالث يدعون ان الثواب في الجملة اللازم من اللطف ونحوه
من الادلة نقول به وهو ثواب الامتثال واما اصل العمل كما في البالغ فهو فرع الدليل وليس ثواب م
الا شمول العمومات وقاعدة الامر بالامر والعمومات لو فرضنا عدم انصرافها الى البالغين والامر
بالامر لو سلمنا عدم كونه منصرفا الى التمرين الذي لا يدل الا على مطلوبية التمرين دون اصل الافعال
نقول ان حديث رفع القلم خاص بانتفاع كل ما هو جار على البالغ من الصبي ومنه مطلوبية
اصل الافعال نعم على الصبي يجري ما لا يجري على البالغ وهو رجحان التمرين فان ما في البالغ
مطلوبية اصل الفعل وهو غير متحقق في الصبي وما في الصبي رجحان تمرين ليعتاد البالغ فحديث رفع
القلم مخصص للعمومات وهو موجب لانتفاع قاعدة الامر بالامر هنا بمعنى ارادة التمرين لا الاصل
فيصير الحاصل ان هذا الثواب ثواب تمرين لا ثواب اصل العمل وحيث رجعت المسئلة الى ... لانه حادث
رفع القلم لا اختلاف انه لا اقل من رفع المؤاخذة فلا بد له دليل على انتفاع الاحكام مط

واما انه منصرف اليه بحيث ينافي ارادة ارتفاع سائر الاحكام فيبقى عموم ما دل على الامضاء والجزاء
سليما عن المعارض وما ذكرناه من الوجوه الاخر مؤيد له وهنا احتمال رابع لو لم يعد من قال به
وهو ان اعمال الصبي شرعية نعم ثواب اصل العمل ولكنه عايد الى الولي دون الطفل ويمكن الاستيناس
في ذلك لامرين الاول ان الطفل من جهة عدم كمال العقل انما يكون المحرك والداعي له الى العمل
تمرين الولي ويكون الطفل آلة للولي فلجزائه ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا والثاني ما ورد في الحج
في حج الولي في الطفل المميز فانه قال ان الولي اذا فعل ذلك وتم الاعمال كان له اجر حجة والظاهر منه
ان الولي كانه فعل مجازا هذا الفعل في الحقيقة فعله فيكون للولي في كل مقام يأتي به الصبي بعمل
ثواب ذلك العمل ولكن قضية العقل وظواهر الكتاب والسنة كون اجر كل عمل لمن باشره.
وفعله فان كان للمباشر الطفل ثواب ففي تعقل كونه لشخص آخر الا في النيابة نحو خفاء وجه وان
لم يكن ثواب يرجع الى التمرين وذلك الثواب حاصل للولي ليس ثواب فعل الصبي بل انما هو ثواب
كونه داعيا الى هذا العمل ومرنا عليه وقد يكون ثوابه معادلا لثواب الصلوة والحج مثلا كما ارشد
اليه قوله عليه السلام الدال على الخير كفاعله هذا ما سنح بالبال في هذا المجال على الاستعجال وكيف كان
فالقول بالشرعية بالمعنى الثاني عندي اقوى والروايات الخاصة في الصلوة والصوم لا ينافيها
وذكرها بلفظ الامر هنا وجه خامس وهو كونه تمرينيا في الواجبات شرعيا في المندوبات اما في
الثاني فلما مر من العموم واما الاول فلان انتفاء الوجوب يوجب انتفاء الرجحان الذي في ضمنه
ولا دليل على الاستحباب والكل لا وجود له ثم ولا اعرف به قائلا   عبارة الصبي
ملغاة في العقود والايقاعات كافة وبعبارة اخرى البلوغ شرط مطلقا سواء كان العقد والايقاع
لنفسه او لغيره ولا فرق بين كونه مجبرا عليه في المتعلق وعدمه وبين البالغ عشرا في الذكر على ما رواه
من عدم كونه بلوغا وعلى القول بكون البلوغ هو لنعت فيصل النزاع في الموضوع دون الحكم من حيث هو
والوجه في ذلك امور احدها الاجماع المحصل من الاصحاب لفظا بالتتبع في كلامهم حيث انهم يشترطون
ذلك في جميع العقود والايقاعات وهو الحجة ومخالفة من يذكر بعد ذلك من الاصحاب غير قادح في
الاجماع وجريان السيرة على معاملة الصبي لا تنافي الاجماع على بطلان عقده للفرق بينه وبين المعاطاة
مع ان فيه وجوها اخر وثانيها منقول الاجماع حد الاستفاضة كما حكي عن ابن زهرة
والعلامة وغيرهما مع تأييده بشهرة محققة ومحكية وبما يذكر بعد من الادلة وربما اشكل فيه بان الفاضل
مع نقله الاجماع قال لا وجه عندي للبطلان ولو كان هنا اجماعا لم يكن لقوله لا وجه وجه ويمكن
دفعه بان كلامه يمكن كونه في قبال رواية ضعيفة او في قبال فتوى العامة ونحو ذلك فلا ينافي التردد

التردد وثالثها ان الاصل في العقود اولا هو الفساد وكذا الايقاع وما ثبت من الادلة صحته انما
هو في غير عقد الصبي فان العمومات لا تشمله وسيأتي توضيحه ورابعها ان الصبي محجور عليه في التصرفات ومسلوب
الاهلية والعقد ايضا من جملة ذلك وان كان يرد عليه ان محض العقد ليس تصرفا وينتقض بالعبد فانه محجور
عليه مع ان عبارته ليست مسلوبة فيصح بالتوكيل والاستيذان وخامسها ان صحة العقد يستلزم ترتب
الآثار والاحكام واللوازم من الوجوب والاجتناب والحرمة وهذه الاحكام لا تثبت للصبي لرفع القلم
عنه ونفي اللوازم يستلزم نفي الملزومات ويشكل باحتمال القول بالصحة باذن الولي او اجازته مع
كون المكلف بترتيب الاحكام هو الولي ولا محذور فيه وسادسها الاخبار المستفيضة الدالة
على عدم صحة معاملات الصبي وعقوده المنجبر ضعف سابقها بما مر من الفتوى والعمل منها ان
الجارية اذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع اليها مالها وجاز امرها في الشراء والبيع
واقيمت عليها الحدود التامة واخذ لها بها وعليها والغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى
يجز امره قال حتى يبلغ اشده وما اشده قال الاحتلام ومنها الخبر الآخر اذا بلغ الغلام اشده جاز له
كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها ووجه الاستدلال ان جواز الامر عبارة عن النفوذ و
الصحة والشراء والبيع حقيقة في العقد والتمليك وقد علق في هذه الاخبار على البلوغ ومفاهيمها
تدل على عدم الجواز والنفوذ قبل البلوغ وهو المدعى ويتبين ان المتبادر منها كون المحجور المنع من التصرف
في ماله واما كونه عبارة مسلوبة ولو بالوكالة والاذن فلا ولكن الظاهر من الخبر كون الضعف
مانعا عن صحة المعاملات ولا مدخلية لغيره في ذلك مضافا الى عدم القول بالفرق بين ما له
وما لغيره ولو قيل ان المتبادر من النصوص جواز الامر على الاستقلال فلا يدل على عدم
الصحة مع اذن الولي قلنا ان كان المراد من جواز امره في البيع والشراء نفاذه وصحته كما ذكرناه
فنقول هو اعم من اذن الولي وعدمه وليس فيه انصراف الاطلاق خصوصا مع كون الغالب في معاملات
الاطفال رضا الاولياء وان كان المراد من جواز الامر جواز امر الولي له في البيع فوجه الدلالة انه
لان مفهومه ان الولي لا يجوز له ان يرخصه في المعاملة ما لم يبلغ وليس الا لعدم اهليته فتدبر واما
اختصاصها بالبيع فلا اشكال فيه لعموم الخبر الاخير وعدم القول بالفرق بين اليتيم وبين غيره وظهور
كون العلة الصغر لا اليتم ولا المجموع المركب وليس في الباب خلاف الا من الشيخ وينسب الى بعض ايضا
من بلغ عشرا يجوز بيعه ونحو ذلك من تصرفاته مع كونه عاقلا فان كان مستنده في ذلك الرواية الدالة
على جواز تصرف الصبي اذا بلغ عشرا كما روي فهو ضعيف السند مخالف للمشهور بل الاجماع كما ذكرناه
مخالف للاصول ومع ذلك فلا دلالة له لان جواز التصرف غير جواز كل تصرف خصوصا البيع ولعلنا

نقول ببعض التصرفات للصغار بنية الطلاق لا ينصرف الى مثل العقود والايقاعات مع امكان حمله على
الانثى فانها في العشر بالغ او على مقارنة بلوغ العشر لبلوغ الحقيق بالاحتلام ونحوه ولو سلم كل ذلك فنقول
الخبر يكون من جملة الاخبار الدالة على ان البلوغ يحصل بالعشرة ولا نقول به وهو نزاع اخر وان كان
مستند ما رواه الصدوق والكليني في الصحيح الى صفوان عن موسى بن بكر وهو واقفي غير موثق
عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا اتى على الغلام عشر سنين فانه يجوز فيما له ما اعتق او تصدق
او اوصى على حد معروف فهو جائز وصحيحة جميل بن دراج عن احدهما قال يجوز طلاق الغلام
اذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وان لم يحتلم وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وصحيحة ابي ايوب
في الغلام ابن عشر سنين يوصي قال اذا اصاب موضع الوصية جازت مع ما في رواية زرارة وموثقة
محمد بن مسلم من تاييدهما ومرسلة جميل عن جميل بن ابي عمير الدالة على جواز طلاق من بلغ عشر سنين
والروايات الضعيفة الدالة على جواز عتقه فنقول ان كل ذلك من ادلة القول بحصول البلوغ في العشرة
ولا نقول به ولو سلم فهذه الاخبار بعضها ضعيفة مع عدم شهرة جابرة والصحيح منها معارض بما
هو اقوى منه مضافا الى ما مر من الادلة هنا ومع ذلك كله فالقياس باطل فلعلها تقتصر على جواز الوصية
والصدقة والطلاق ولا نتعدى الى الغير بالجملة هذه الاخبار مع وجود المعارض العقول
ومع عدم شهرة العمل بمضمونها لا يمكن الاعتماد عليها انتهى وفي كلام بعض المتاخرين واظن انه المولى المقدس
الاردبيلي على جواز معاملة الصبي المميز وانه على ذلك ضرب من الادلة الاول ما دل على صحة
العقود من العمومات اجناسا وانواعا فان العقد والبيع والاجارة ونحو ذلك يصدق على فعل الصبي
فيصح وليس هنا ما يخرجه عن العمومات والثاني انه جواز في الوصية والتدبير والصدقة كما في
الاخبار السابقة مع كونها مجانية يقتضي جوازه في المعاوضة بطريق الاولى والثالث قوله تعالى وابتلوا
اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانه امر باستحان الايتام
قبل البلوغ بالمعاملات ولا يكون الا بصحة معاملاتهم ومنشاء الاختيار زمن تاخير الدفع وجود
الاستحقاق فيكون عند البلوغ مع كون الابتلاء قبله والرابع انا نعلم ان الحجر على الصبي في التصرفات
اما هو من جهة انه يتلفه ولا يصلحه وهو مع ما علم انه لا يتلف كما نراه في كثير من الصبيان في زماننا فانهم اشد
ملاقة ومماكسة من البالغين فلا ضرر فيه ويرشد الى هذه العلة الامر بالدفع مع الرشد وليس
معناه الا ملكة الاصلاح الحال والخامس جريان السيرة عن معاملة الصبيان في كل عصر وزمان
ولو كان هذا باطلا لمنع منه في كل عصر والجواب ان العمومات المسوقة مساق التكليف كاوفوا بالعقود
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ونحو ذلك لا يشمل الصبيان لعدم صلاحيتهم للتكليف وخروجهم

وخروجهم عن ذلك بما دل على شرطية البلوغ في التكليف وهنا شيئان احدهما ان هذه العمومات
تدل على حكم تكليفي كوجوب الوفاء ونحوه وعلى حكم وضعي يعبر عنه بالصحة ما دل على المخصص على خروج
الصغار انما دل على عدم الحكم التكليفي واما الحكم الوضعي فهو باق على عمومه فلا يلزم من ذلك نفي
الصحة والجواب ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي اذ لا نفهم الصحة الا بوجوب الوفاء ومتى خرج
الصبي عن هذا الحكم فلا دليل على صحة معاملاته وهذا نظير ما نقول ان المنطوق اذا خرج عن الحجية بعضا
ونحوه فلا عبرة بالمنطوق فقد بر ثانيهما انه نفرض صدور العقد من بالغ وصبي فاذا حكم فيتمسك بالعموم
من طرف البالغ ويثبت بذلك الصحة من جانب الصبي بعدم امكان التفكيك ثم تثبت صحة العقد لو وقع
بين الصغيرين بينهم بالاجماع المركب او نفرض صدور عقود مترتبة على عقد الصغير من البالغين الكاملين
بعد وقوع العقد بين الصغير فنتمسك في العقود المترتبة اللاحقة بعموم اوفوا بالعقود ويثبت بذلك
عقد الصغير بين بعده امكان صحة اللاحقة بدونه والجواب بمنع شمولها للبالغ العاقل الصحيح ولا يجب
الواجب الوفاء بالعقد واما الوفاء بمقتضى الايجاب او بمقتضى القبول فلم يدل على ذلك دليل في نص الآية
فيكون الايجاب بنفسه عقدا وكذا القبول وهنا لم يثبت لزوم الوفاء بالمجموع المركب اذ لا معنى لوفاء العقد الا بمجموع
مجموع الايجابين ولو سلم ذلك فنقول الظاهر ان المتبادر من العموم هو الارتباط فيختص الوفاء بالحكم بلحوق بعض
على الوفاء من امر ليس يتعبد بالمحضا ونحو تحقيق هذا المطلب في بحث مسالة الصحة في بحث كون الفاسد على الفاسد
فمتى كان المدلول الارتباط ولم نعلم لزوم الوفاء على الصبي بالاجماع مع عدم تكليفه فكذا البالغ لعدم
امكان الفرق ومن ذلك يظهر جواب باقي الايرادات وهنا كلام يظهر بعد التامل لا نطيل بذكره واما الروايات
الوضعية فانها مسوقة لبيان حكم اخر ولا عموم فيها حتى يشمل المقام والظاهر انصرافها الى الافراد المتعارفة
التي تشك في كون المقام منها مضافا الى ان العموم لو سلم نخصصه بما ذكرناه من النصوص والاجماع
انه يصح العقد يوجب التصرف فيما لا اليتيم لو اقتضته حال العقد وهو غير بالغ او لزوم الضرر
الكثير على اليتيم اذا التزم بالصبر الى البلوغ ثم مع ان ظاهر من قال بالجواز عدم لزوم الضرر وعن
الاولوية بان المقيس عليه لم يثبت اولا والقياس باطل ثانيا والاولوية المدعاة فاسدة ثالثا لنا
لوجود الفارق في البين من استتباع البيع احكاما الى الصبي محلها بخلاف ذلك مع كون
هذه الامور المجانية معلومة الاتلاف قد اقدم فيها المالك عليه واما المعاوضات فهي
غير مبنية على المغابنة والصبي ليس اهلا ولهما نقول الامر الى خلو المال عن العوض دينا ودنيا
ثم والمحل من الاية بانها اخص من المدعى لاختصاصها باليتامى ولا يمكن التعميم بعدم القول بالفرق فلوجود
القائل بالفرق على ما حكي ولان المناط المنقح غير محقق وبانها ظاهرة في الابتلاء بعد

صبيان

البلوغ او محمولة على الاختبار بصورة المعاملات مع كون حقيقتها من الولي او محمولة على الاذن ٣٠٨
بغير اموالهم وان تعلقوها او بالجازة ونحوها او بالاباحة او بالسؤال والفحص والبحث او بعلمها
لهم من الوصية ونحوها او يحمل على الاختبار قبل البلوغ بل هو الظاهر من جزئي الجارين الواردين في تفسير
الاية فاذا انس منه الرشد دفع عليه المال واشهد عليه فان كانوا لا يعلمون انهم بلغوا فليمتحن بريح
ابطه او نبت عانته فاذا كان ذلك فقد بلغ فيدفع اليه ماله ولو سلم كل ذلك فلا يعارض ما ذكرنا
من الادلة ونحوها العلة بمنع ثبوت عليتها اذ ليست منصوصة ولا قطعية والمستنبطة ليست بحجة عندنا
وعلى فرض كون العلة عدم الاتلاف فمع حصول الاطمينان بعدم كونه متلفا ما لم يبلغ وعن العلامة
ما ان تمام عليه السيرة اما المحقرات مط والمحقرات المتقاربة العقيم الغير المحتمل للغرر او ما تعلق الصبي
فيه كالعلم كالآلة مع العلم او الظن برضاء الولي ولو فيما او مطلق المتخلل وعن يسلم الصحة
مع اجتماع هذه القيود ولكن لا يكون ذلك من باب العقود بل يمكن كونه اباحة بعوض مع
دلالة شاهد الحال او معاوضة مستقلة او معاطاة او كون البالغ متوليا للمعاملة من الطرفين
وكون الصغير كالآلة ونحو ذلك وهذا لا يدل على صحة معاملات الصبي وايقاعاته وهنا انما
تركناها اقتصارا على ما هو الاهم المقدم الجنون كالصغر والعقل كالبلوغ لدى شرطا
في الوضعيات لما مر من عموم ادلتها من دون مخصص ولو قيل بعدم تملك المجنون بالحيازة
فانما هو لو قيل باشتراط القصد لتملك على القول به ومع على القول بعدمه فتملك وعدم
تحقق القصد لا يوجب اختلاف الحكم المجنون مع غيره اذ هو على فرض الموضوع وهو شرط في تحقق
الاسم والعقاب بالنص والاجماع وشرط في الصحة ايضا في العبادات وان لم يكن البلوغ شرطا
على ما ذكرناه لعدم حصول القصد من المجنون حال الجنون وقصد التقرب معتبر فيها الى المعاملات فهو
مشروط بالعقل ولا يصح فعل المجنون حالة مطلقا كان او ادواريا ولا ايقاعه للوجوه الماضية في
اشتراط البلوغ مضافا الى عدم وجود مخالف ههنا مع ما مر من قاعدة تبعية العقود للقصود الفاسدة
سيطلان ما لم يقصد والمجنون لا قصد له فتدبر ليس الرشد شرطا في الوضعيات على
نحو البلوغ والعقل والوجه بأمر ولا شرطا في التكاليف بل السفيه ايضا داخل في عموم الخطابات
من دون مخصص لانه بالغ عاقل ولا خلاف فيه ولا شرطا في صحة العبادات ولا المعاملات
من حيث هو كذلك لعموم الادلة وفقد المعارض نعم هو شرط في التصرفات المالية ومعنى ان السفيه
محجور عليه في الماليات ومعاملاته اخرى عبادة تكليف مطلقا حتى لا يصح توكيله في العقد ايضا
بل انما هو محجور عليه في التصرف في الامر المالي لا مط اما عدم اشتراطه في اعتبار اللفظ فلان عمومات

عمومات العقود والايقاعات [illegible] شاملة للمعاملات والفاظها الصادرة عنه من حيث هو فعل
فلا مانع من صحته لعدم المعارض كما يجيء تفصيله وذلك اما كونه شرطا في التصرف فلامور من بين الادلة
احدها الاجماع المحصل من كلام الاصحاب على كون السفيه محجورا عليه كما ذكروه في كتاب الحجر ونصوا على
اشتراط الرشد في التصرفات المالية في ابواب العقود كبيع وقرض ورهن واجارة ومزارعة ومساقاة
ومهر ونكاح وعوض خلع وحجر [illegible] دون تكليف في ذلك وثانيها منقول الاجماع حد الاستفاضة
بل التواتر المعتضد بالشهرة العظيمة وثالثها ان التصرف في المال انما هو مستند على عموم الناس مسلطون
على اموالهم ونحو ذلك ويمكن منع شمول ذلك للسفيه فان المتبادر من الناس انتحاء مصلحتهم في اموالهم
فلا يشمل السفيه ورابعها انا نعلم ان حجر الصبي الغير البالغ والمجنون انما هو لكمال العقل الموجب لصلاح
المال وهو موجود في السفيه ايضا فانه ناقص العقل فينبغي ان يحجر عليه كالصبي والمجنون وخامسها انا نعلم
من الشرع كونه لحفظ النفس والمال والعرض ولا ريب ان تسلط السفيه على ماله تضييع للمال وهو خلاف
ما جعله الشرع فينبغي الحجر عليه حفظا له وسادسها فحوى الايات الشريفة كقوله تعالى فان انستم منهم
رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانه دال على عدم دفع المال مع عدم معلومية الرشد واختصاصها باليتامى
قاطع بعدم القول بالفصل مع وروده مورد الغالب من كون مال اليتيم في يد غيره فيدفع اليه بعد
رشده بخلاف غير اليتيم وحمل الرشد فيه على البلوغ خلاف ظاهر اللفظ وخلاف مقتضى سياق الاية فان ا
البلوغ هو بلوغ النكاح وهو مذكور في الاية قبل ذلك وكقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا وهذه الاية محتملة لمعنيين احدهما
ان يراد باموالهم لكم اموال السفهاء لا اموال الاولياء وهو الذي ذهب اليه اكثر المفسرين نظرا الى
انه لو لم يكن كذلك لزم وجوب انفاق السفهاء على الاولياء لان ضمير وارزقوهم راجع الى السفهاء ولا يقول
به احد او لا بد من التقدير بقولنا وارزقوهم ان كانوا ممن يجب نفقتهم ولا يخفى ما فيه من التكلف مضافا
الى ان المراد من قول المعروف ان يقولوا لهم اذا رشدتم سلمنا اليكم اموالكم ونحو ذلك ادفع اليكم ما لكم بعد تحقق
ما يعتبر في الرشد في الاسلام وهذا يدل على كون الخطاب على الولي الذي بيده مال السفهاء
وان المنع عن الدفع انما هو في هذا المال واضافة المال الى الاولياء لانه لكون التصرف فيه لهم كالملاك
وكونهم قوامين عليها وهو كاف في الاضافة وقيل قد يكون اشارة الى لزوم حفظه كحفظ مال انفسهم
او يراد من اموالكم جنس الاموال التي بها قيام الكل كما في قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اذ المراد منه
على قتل بعضهم بعضا وبالجملة هذا المعنى كون الاية في سياق الكلام في خصوص احكام الايتام
والرشد ومن بيده المال وهذا المعنى صريح في كون السفيه ممنوعا من التصرف فيما له لا

ان يرشد وتنافيهما ما اشير اليه من كون المراد اموال الاولياء فهو ممنوع اعطاء ذلك للسفهاء بلا ارتياب
بالاتفاق والقول المعروف وهذا ايضا يدل على عدم كون السفيه اهلا للتسلط على المال وهو كما
فى المدعى او يقتضى انه محجور عن ماله العين المبتذل له مجانا بحيث لا يعتد عليه فى تلفه واتلافه بدل على
حجره فيما له نفسه بالاولوية فتدبر ومنها قوله فان كان الذى عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل فانه ايضا دال على ان السفيه مولى عليه ولو لم يكن محجورا فلا مانع من
نفسه حتى يمل وليه فتدبر ومنها جملة من ظواهر الروايات الدالة على كون السفيه محجورا فى التصرف
المالى منها ما مر من اخبار البلوغ اذا بلغ الغلام اشده جاز له كل شئ الا ان يكون سفيها او ضعيفا فان
هذا الجزء دال على عدم نفوذ تصرف السفيه وهو معنى الحجر والمراد بالجواز هنا النفوذ والصحة دون الاباحة
والرخصة اذ هو غير مختص بالبلوغ ومنها موثقة عبد الله بن سنان قال اذا اتت عليه عشرة سنة كتبت
عليه السيئات وجاز امره فى كل شئ الا ان يكون سفيها او ضعيفا الخ وما السفيه فقال الذى يشترى الدرهم
باضعافه قال وما الضعيف قال الابله وغير ذلك من الروايات الدالة على الحجر على السفيه بقى
بعض البحث فى تميز الشئ المالى عن غيره حتى يعلم موضع الحجر على السفيه فنقول ما كان ماليا صرفا كالبيع
والاجارة فلا بحث ويدخل الصلح على المال او على الحق المالى كالشفعة والخيار والهبة والعارية
والوديعة والمزارعة والمساقاة والشركة والقراض والسكنى والوقف والضمان ولو لم يتمكن من احضار
المكفول اوله ومعقول هو داخل فى المالية بهذا الاعتبار ويمكن هنا التفكيك والقول بصحة كفالته وعدم
توجه ضمان المال عليه لو تعذر الزامه باحضار المكفول كما فى بعض الكفالات التى لا يجوز الى المال كما
القاتل عمدا فى القصاص ومن ذلك الاقرار فيما كان هناك جهتان مالية وغيرها يبطل تصرفه فى الاولى
دون الثانية كما لو اقر بالنسب الموجب للنفقة فان النفقة لا تثبت بذلك لعدم نفوذ اقراره
على المال واما فى النسب فهو مقبول وفيما ليس ماليا كالطلاق والظهار واللعان والايلاء والاقرار
بما يوجب القصاص القتال القصاص والعفو عما يوجبه كالقصاص صحيح نص فيه وكونه حق القصاص مما
صولح عليه بمال لا يجعله ماليا حتى يمنع منه نظرا الى الاختصاص فى المشتركات كالمساجد والسوق والرباط
يجوز بعقد الحبس ما لا ونذر وعتيق ونحوه خلاف معروف ولا ينبغى كونهما ماليا داخلا فى
عموم الدليل على الحظر ومنشا ثم اما دليل خاص ولم نقف عليه وصاحب الكفاية ذكر وصية السفيه
اثر لا او لم يذكر رضا به فيما عندى من النسخة واما ان ادلة الحجر العامة هى عامة لمثل الوصية والتدبير
اللذين هما فى الحقيقة من جملة التصرفات او لانه موجب للتصرف بعد الموت ولا منه باق فى الحيوة
على حاله فلا مانع من نفوذ تصرفه فيه مضافا الى ان الحجر انما هو لتضييع المال ولا تضييع هنا او الحق ان

ان نفرضه هنا ايضا نعرف فى الايات المبيحة بعضا الا ما اذن فيه الولى على القول بان اذنه رافع
للحجر لعموم دليل الحجر وكما ان اتلاف المال على نفسه موجب لحجره فكذلك اتلافه على وارثه ومن جملة
الاتلاف مطلقا وكون ذلك بعد الوفاة بحيث لا يمنع اذ الغرض منه حجرا عن صون المال عن التلف فيما لا يليق به وهذه
الوجه موجود فى الوصية لوجوز ناها مطلقا فقد يصرفه السفيه فى الوصية فى موضع غير لائق فقد يرد وكان
وكان من يفصل بين وجوه البر والمعروف وغيره لاحظ هذا المعنى واما الاكتساب البدنى من احتطاب
او احتشاش او كونه اجيرا للغير او عاملا بوجه التزويج ونحوه فلا حجر فيه بل يملك المال ويحجر عليه بعد ذلك
ومما ذكرنا ظهر لك استنباط حكم السفيه فى كل باب مما لم يرد له دليل خاص على حدة فبقى هنا بحث وهو
ان حجر السفيه هل يزول باذن الولى والجائز بمعنى ان الولى لو رضى بتصرفاته قبل وقوعها او بعده
فهل تقع صحيحة كما فى حجر عليه ما سبق فان بعد اذن الولى لا مانع منه او ليس كذلك بل هو كحجر الصبى وا
والمجنون الذى لا ينفع فيه اذن الولى وقد اشار اليه بعض الاعلام بين الشرع والحجر فان كان اوله
الحجر هل يرتفع باذن الولى ام لا ولا ريب فى ان مقتضى الاصل بقاء الحجر وعدم ارتفاعه حيث لا دليل عليه
وان كان دال ادلة الحجر انما هو فى صورة عدم اذن الولى واما مع عدمه اذ فلم يثبت الحجر لان الحجر يرتفع با
بالاذن فبغير الاذن وعدمه من مشخصات موضوع الحجر لا يبقى انه على فرض عدم العموم فى دليل الحجر لانا
نفرض سفيها فيها دون فيكون محجورا ثم نفرض طرء ان الاذن عليه فبعد شك فى زوال الحجر السابق
وان لم نعلم ثبوت الحجر على هذا الفرض ولا يمكن منع الاصحاب هنا بتغير الموضوع اذ لا شبهة فى عدم
كون الموضوع الاذن مغيرا لموضوع السفيه كما انه لا يمكن القول بان الدليل قد قضى بعد الحجر لانا دلت
حجر السفيه ولو اختصت بصورة عدم الاذن لكنه انصراف الاطلاق لو كان لا انه تقييد بشرط او وصف
او غاية حتى يدل بعد الاذن على التسلط فيها فى الاستصحاب بتغير الحالة اللاحقة موجبة للشك فى
البقاء ويستصحب واذا ثبت فى الفرض ثبت فى السفيه المقارن سفهه للاذن بحيث لم يسبق له حالة
خالية عن الاذن حتى يحجر عليه قطعا بعدم القول بالفصل لانا نقول ان بعد القول بعدم العموم فى ادلة
الحجر بعد ملاحظة حصول الاذن التعارض بين الاستصحاب وبين عموم ما دل على تسلط
الناس على اموالهم وغيره ذلك مما دل على صحة المعاملات والتصرفات ولا ريب ان الاستصحاب لا يعارض
الدليل وان كان خاصا على ما يراه اكثر الاصحاب وقد قررناه فى مقامات ومن هذا الباب قوية
الخيارات القريبة مضافا الى ان هذا الكلام قابل للقلب فنقول فى السفيه المأذون فى اول الامر
شك فى شمول ادلة الحجر لمثل ذلك وعموم ادلة التسلط قاض بعدم الحجر بلا تعارض واذا ثبت
فيه ثبت فى المأذون بعد حصول الحجر بعدم القول بالفرق وبالجملة فالمدار على ملاحظة عموم دليل

٣١٠

السفيه ولاريب ان ظواهر الايات والاخبار الدالة على حجر السفيه مطلقة في المنع بل ظاهرة في عدم
جواز اذنه في المعاملة والتصرف هي العمدة في ادلة الحجر فلا ريب ان محكم الحجر ولو بعد الاذن اقوى ولكن
ينبغي ان يعلم ان غرضنا من الحجر بعد الاذن ليس معناه ان المولى اذا اذن في التصرفات فاخذ المال بيده
وبنى على التصرف كيف شاء فهو غير ماذون اما لو كان التصرف من المولى ماذونا في اجراء العقد فلا اشكال
كما انه لو تصرف مع اذن او بدونه في اصل المال ثم يقع العقد بالجملة من اصله فيصير كالفضولي لانه عبادة
غير مسلوبة على ما اوضحناه فيكون صحيحا بالاجازة وباطلا بعدمها فتدبر   ليس الحرية شرطا في
في العبادات البدنية كالطهارة والصلوة والصوم والاعتكاف غير نوع الجهاد وصلوة الجمعة انما هو
بالدليل وجه عدم الشرطية ان عموم ما دل على تكليف الناس والمؤمنين شامل للعبد كالحر والعبودية
غير مانعة عن ذلك ولم يدل دليل على التخصيص ونظ عبدا مملوكا لا يقدر على شيء لا يشمل العبادات ا
البدنية كما يأتي توضيحه وليس شرطا في الضمان والغرامة ايضا بمعنى ان كل ما هو سبب في الحر للضمان
من يد وتسبيب او اتلاف وجناية او نحو ذلك سبب في العبد ايضا وان كان في كيفية الضمان كلام
في انه يصير على المولى او على ذمته يتبع به بعد العتق او يتعلق بكسبه او برقبته وبالجملة الكلام الان
في ان السبب ايضا فيه سبب للضمان وليس كفعل البهائم مطلقا والوجه في عدم الشرطية ان ما دل على
ضمان اليد والاتلاف والجناية في باب الغصب وباب الديات وباب تلف المنافع والاعيان
والمنافع كلها يشمل العبد كما يعم الحر من دون فرق ولا دليل على التقييد وما يتخيل ان العبد لا يد له كيف
يدخل تحت دليل الضمان فاسد لان اليد الموجبة للضمان هو الاستيلاء العرفي دون الشرعي وهو يحصل
في العبد من دون شبهة مضافا الى ان عدم كون يده معناه كونه يد مولاه فهنا لو لم يد لاحد الا والا هو
يد العبد او يد المولى فيه البحث السابق وبالجملة فلا بحث في كون العبد كالحر في ذلك واما العبادات
المالية كالزكوة والخمس والحج والصدقات فلا تتعلق بالعبد نظرا الى ان العبد اما هو ليس بمالك او
لا يقدر على التملك فلا يحصل شرط الوجوب في هذه العبادات اذ لا يجب الزكوة الا مع النصاب كذلك الخمس لا يجب
الا بالملك والحج لا يجب الا مع تحقق مادة الاستطاعة والكفارة ونحو ذلك فرع القدرة على الاداء او الدفع
ومجرد حصول السبب لا يكفي في الوجوب ومن ليس بمالك للمال عاجز فكيف من الكفارة المالية فالخطاب
به يصير تكليفا بما لا يطاق واما ان العبد ممنوع من التصرف وان كان مالكا من شرائط وجوب الزكوة
ونحوه التمكن من التصرف وفي غير ذلك لا يعقل الوجوب المطلق مع الحجر ولو فرض الوجوب من كونه
مشروطا باذن المولى وعلى تقدير اذنه لا كلام فيه والبحث في حصول التكليف الذي لا يحتاج الى اذن
المولى وهنا اشكال وهو انه اي فرق بين العبادات المالية وبين الضمان والغرامة فان كانت القدرة

القدرة على الدفع شرطا يجب ما لم يكن هناك تمكن لم يكن وجوب في المقامين والتحقيق ان يقال ان العبادات
المالية لها جهتان جهة تكليف وجهة وضع فان اباحة التكليف فلا يتعلق بمن دون من دون تمكن و… الوجه
ما مر من لزوم تكليف ما لا يطاق واما الضمان فهو وضع من ثابت على تقدير تحقق السبب الشرعي وحكمه
حكم ساير الضمانات وعدم تعلق الزكوة والخمس والحج من شرط جهة فوات الوجوب فهو ليس من اختلاف
الاحكام واشتراط الفقهاء الحرية فيها انما هو من جهة عدم الملك او عدم التمكن من التصرف في العبد وهذا
لو كان في الحر ايضا لم يجب الزكوة فصار الحاصل انه لا فرق بين الحر والعبد وهذا لا يعد من اختلاف في الفتاوى
بل … مطلق مع اجتماع شرائطه غاية ان بعضها لا يتحقق غالبا في العبد وهذا لا يعد من اختلاف الحكم بل
من اختلاف الموضوع   واما الضمان فمثل ايضا سواء كان في عبادة او غيرها عند تحقق السبب في حكم
العبد في الكفارة وحكم الحر في تعلقها به في الجملة وعدم التمكن من الدفع ليس مانعا من ذلك كما في سائر الضمان
وكذلك في مثل الخمس على القول بانه يملك وبالجملة فلا اختلاف لعدم الشرط لا لاصل الحكم واحتمال الحكم
تعلق المالية على العبد في عبادة ومعاملة لعدم امكان الاداء فلا وجه له اصلا كما ان الفرق
بين العبادات وسائر الغرامات ايضا بعدم تعلق الاولى وتعلق الثانية بان الخطاب ان كان
تكليفيا يتبعه خطاب وضعي فاذا فات شرط التكليف فلا وجه لبقاء الضمان بخلاف الضمان فانه كان
اصل الخطاب وضعيا يتبعه تكليف فان الضمان ثبت وان كان التكليف بعد ذلك يتوقف على
الاصح
على حصول شرطه ايضا بعيد لانهما حكمان وفوات احدهما لا يستلزم فوات الاخر مع انا لا نم كون الضمان
في مثل الكفارات ونحوها تابعا للتكليف وعلى فرض ذلك فنقول امكان تحقق شرط تكليف في
فان يكفي في بقاء الحكم الوضعي ولا يحتاج الى اجتماع شرائط التكليف بالفعل فتدبر واما العقود
والايقاعات فلا ريب ان عبارة العبد فيها كالحر عموم ان العبد ليس كالصبي في لفظه معتبر واجتمع
ساير الشرائط وعمومات العقود شاملة لها والاجماع قام … عموم كون العبد لا يقدر على شيء
غير شامل لالفاظ العقود بل هو منصرف الى التصرف لا نفس الالفاظ وان كان نفي لا يقدر
على شيء غير شامل لالفاظ العقود بل هو منصرف الى التصرف لا نفس الالفاظ فان كان شيء نكرة
واقعة في سياق النفي وعدم اعتبار الفاظ العبد في بعض المقامات لكونه من اعلى … نفسه
فلو كان وكيلا في عقد او ايقاع بحيث لا ينافي حق المولى وكذا لو كان بناء على …
لا يخرج عن نفسه واما التصرفات فالامانة … الا باجازة المولى كالطلاق
الى انواعها كان في النكاح مع قطع النظر عن المهر والنفقة والظهار واللعان والايلاء
على الاصح فيصح منه من دون حاجة الى اذن المولى لعدم المانع من عموم الادلة مضافا

الى ان الادلة الخاصة وعموم لا يقدر على شيء عرفت هنا اذ المتبادر منه ما كان من ماله او ما باليد بعض
واما اقتضاء التصرف في نفسه او فيما في يده او في مال المولى سواء قلنا بانه يملك ام لم نقل فهو غير
مسلط عليه في ذلك بالاستقلال بالاجماع والنصوص من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ضرب الله مثلا
عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فانه وصف العبد بانه مملوك لا يقدر على شيء والمتبادر منه ترتب وصف
العبد بانه مملوك لا يقدر على شيء والمتبادر منه ان التصرف والقدرة الخ للمالك لا للعبد وهو
غير قادر عليه في ذلك وليس القدرة منفية عقلا لان العبد قادر عقلا بل المراد ما عدم القدرة في نظر الناس
وبحسب العادة فان طريقة الناس وان كان قبل الشرع ان العبد مسلوب الاختيار عن نفسه وما
في يده متصرف المولى فيه كيف شاء وليس له ان يتصرف واما عدم القدرة شرعا على كل حال فهو ظاهر
على ان حكم العبد ذلك اما على الثاني فواضح واما على الاول فلانه تقرير لما جرت عليه عادة العقلاء
وهو يثبت الحكم وعموم الاية يشمل كلما هو من باب تصرف المالك فان ذلك ليس الا للمالك للمملوك
ولا حاجة الى الاشارة الى الموارد الجزئية لاتضاح الحجة عن الحاجة الى البيان نعم هل له التصرف بعد اذن
المولى او ليس له ذلك الاظهر عند الاصحاب جواز الاجابة بانه مع اذن المولى يصح تصرفه من اقرار وغيرها
ووصايته وغير ذلك من اللواحق ومنشأ المسألة ان الاية هل تدل على سلب اهلية العبد عن التصرف
كالمجنون والصبي بحيث لا ينفع الاذن فيه او لا بل يدل على ممنوعيته من التصرف لاجل مولاه وبعبارة
اخرى هل يدل على عدم المقتضي او وجود المانع قال الاصحاب بالثاني كما نصوا على الجواز مع الاذن
في كثير من المقامات كالوكالة والوصاية والقضاء وغير ذلك وهو الذي يقتضيه التحقيق وان كان يتخيل ان كلمة
لا يقدر على شيء سلب للاهلية لكن نقول ان ذكر المملوكية في الاية يرشد بان هذا من جهة حق مالكه
لا من جهة عدم قابلية ذاته مضافا الى ان اهلية التصرف بعد العتق تدل ايضا على كون المانع تسلط
الغير عليه هذا مع ان طريقة الناس مع قطع النظر عن الاية الكريمة كون جعلهم عجزه انما هو في التصرف
بدون اذنه واما معه فلا مانع من ذلك والاية لو لوحظت بالتأمل مسوقة لبيان عادة
العقلاء وسيرة الناس وواردة في جهة التقرير لهذا المطلب فينزل على ما هو المعتاد في الخارج
ولا ينبغي ارتفاع الحجر عندهم بالاذن مضافا الى الاجماع وورود الادلة الخاصة المتشتتة في
ابواب الفقه في خصوص العبد المأذون مع انه لو لم يكن العبد اهلا للتصرف حتى مع الاذن لا
باب الانتفاع بالمماليك اذ عمدتها المعاملات والاقتصار لهذا تلبس مما يطلب غالبا
قد اختلف الفتوى في ذلك بل النصوص الخاصة ايضا مختلفة في المقامات فلا بد من تأسيس قاعدة
يرجع اليها عند عدم الدليل او التعارض والوجوه المحتملة امور احدها ان يكون في ذمة

في ذمة العبد يتبع به بعد العتق وثانيها ان يكون بكسبه وثالثها ان يكون في رقبته ورابعها
ان يكون في مال المولى مطلقا لانه يؤدي من اي نحو شاء وعلى تقدير عدم الرقبة او الكسب يجيء
ايضا وجوه وخامسها ان يكون في ذمة المولى لا فيما له ومقتضى القاعدة ان كل مقام حصل الضمان
باذن المولى على نحو يصدق السبب بالنسبة اليه كامره في اقتراض ونكاح بمهر او شراء بثمن او استيجار
بامره ونحو ذلك في كل ما هو كذلك وما لا يصدق على المولى انه سبب وكان في مقام يتعلق على المباشر
كالقتل ونحوه فكونه من مال المولى سواء كان رقبة العبد او كسبه او غير ذلك او في ذمة المولى مخالف
للقاعدة لعدم صدق الدليل ولان القاعدة انه لا تزر وازرة وزر اخرى ومقتضى الاصل البراءة
فيتعلق بذمة العبد يتبع به بعد العتق كالكفالات التي يدخل فيها بعد ذلك ايضا والمراد بذمته مطالبا
به ذلك عند تمكنه منه وما دل الدليل على تعلقه برقبته ونحو ذلك في مثل ارش الجناية ونحوه فهو خارج
بالدليل فتدبر   الاختيار المقابل للاكراه شرط في التكاليف كافة ولا تكليف على المكره
فيما اكره عليه سواء كان فعل حرام او ترك واجب والمسألة مما لا بحث فيه ولا خلاف نعم استثني من ذلك
قتل النفس المحترمة فانه لا تقية في الدماء بالنصوص والاجماع والحق الشيخ الجرح ايضا والعلامة ادعى الاجماع
المذكور في النص والشهيد خلافه لان المتبادر من الدم القتل والعموم لا يستوعب الا ما يطلق عليه
والمأساة من الوجوه في ذلك والسر في ذلك بعد الاجماع والادلة المخصوصة كتابا وسنة على انه
لا اثم على المكره ولو ادرجناه تحت المضطر كما هو الاظهر اتضح كونه معذورا لما اشتهر من ان الضرورة
تبيح المحظورات والعقل لا يقبل التخصيص انه لا ريب ان حفظ النفس في نظر الشرع اقوى واولى من
غيره ولذلك نرى ان المحرمات من قبيل شرب الخمر واكل الميتة ونحوها كلها تحل اذا كان المقام
مقام خوف النفس وكذا الواجبات من صوم او صلوة ونحو ذلك تسقط بمعارضة الخوف
على النفس او من ونحو هذه الاستقراء مع ما علم من طريقة الشرع اهتمامه بحفظ النفس يقضي
بارتفاع كل عقوبة واثم من فعل حرام او ترك واجب اذا عارضه الخوف على النفس وذلك واضح وهذا
معنى قولنا ان المكره لا اثم عليه ولما اذا كان الاكراه سالبا للقدرة على الشيء فلا بحث فيه لانه
تحت هذه فيها تكليف بما لا يطاق ومن هنا ظهر وجه عدم التقية في الدماء اذ اعلم ان سبب التقية انما
حفظ النفس وحيث كان المقام مقام اتلاف النفس في نظر الشرع كما يجوز قتل النفس حفظا
للاخرى فكذلك العكس ولا وجه للترجيح مضافا الى ان القتل للاولى محقق وللثانية محتمل اذ
لعل المكره بالكسر لا يفعل ما يتوعد واما لو لم يكن الاكراه على حد الخوف على النفس فكذلك ايضا
في عدم الاثم للاجماع ولقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ومن

بكرهين فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم وغيره ذلك من الروايات وقوله ثم رفع عن امتي تسعة
وعد منها ما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لا رفع الحقيقة لاستلزام الكذب وبالجملة
فالدليل على كون الاكراه موجبا لرفع العقاب في فعل حرام او ترك واجب واضح لا سترة فيه ويكفي
باخبار التقية من العامة شاهدة ومؤيدة لذلك واما في الضمانات والغرامات بالاتلاف وجناية
او اثبات يد واستيفاء منفعة او انتفاع فقد مر في بحث المباشر والسبب ان الاكراه مانع للضمان
على المكره بالفتح وموجب لكونه على المكره بالكسر وليس ذلك كالعزم وان كان كلام بعضهم كالعبارة
فيه يقتضي بعدم الفرق ولو خرج ذلك ان اسباب الضمان مع حصول الاكراه لا تصدق على المكره
بالكسر بل هنا اثم وهو ان السبب في عدم الضمان للمكره لو كان عدم صدق الادلة بالنسبة اليه
فلم تقولون بالضمان في قتل النفس وان لم يكن كذلك فلا وجه لعدم ضمان المكره بعد صدق السبب
لو كان الاكراه بحيث يسلب ويكون المكره كالآلة فهناك لا يصدق السبب ولا يصير ضامنا عليه وهو
خارج عن محل البحث بل عن الاكراه ايضا وربما يقال ان الوجه في القول بكون الضامن انما هو المكره
بالفتح مرجح ما ادعاه بالاجماع او بنقول المرجح بل في غيره ايضا ضامن ولكن يرجع الى المكره بالكسر
كالمغرور بالاجماع والحق ان الاكراه موجب لعدم صدق السبب بالنسبة الى المكره بالفتح ومصير الحكم الى
عدم ضمانه في محله على القاعدة وفي باب الدم اما انه يصدق انه قاتل وان كان مكرها كما هو الظاهر
واما انه قام النص والاجماع عليه ابطالا للترجيح وسد الباب ووجه صدق السبب هنا على ان الاكراه
في العرف انما يعتبر فيما كان المحذور منه امرا اعظم مما اكره عليه كما هو الغالب فان من اكره بدفع الف دينار
من دفع واحد او من اكره لدفع واحد حذرا عن الوقوع في واحد لا يعد مكرها عرفا وعادة
فهنا ايضا نقول كونه مكرها على قتل النفس لا يكون الا مع كون ما يحذر منه اشد مما يقع عليه والعوض
ان قتل نفسا بنفسه سواء كان في المحذورية الا ان يقال ان المدار على نظر المكره بالفتح ولعل قتل
اعظم من قتل شخص اخر بل هو كذلك لان الانسان يعز من تلف نفسه وان تلف غيره بذلك وقد تقدم
بعض الكلام في ضمان المكره فراجع فقد اتفق الكلام في دفع هذا الاشكال مع شيخنا المحقق
الشيخ محمد حسن ابده الله فاجاب بعد كلام طويل بان الظاهر ان الفعل بسبب الاكراه بالفتح في
كل مقام الا في صورة سلب القصد وبابه الدم على القاعدة ح ولكن يجيبه من باب المقامات بان
قولهم رفع ما استكرهوا عليه يدل على المؤاخذة والضمان ايضا فيتقدم على ادلة الضمان فيكون
من باب الدم خارجا بدليل خاص على عدم التقية فيه واورد عليه بان في الخطأ والنسيان ايضا
يلزم عدم الضمان مع خروجهما بالاجماع والشهرة وتقدم العكس في الاكراه للشهرة وهذا غاية مراده

مراده ابده الله تعالى ولكن اورد عليه اولا بان الظاهر من رفع ما استكرهوا عليه رفع المؤاخذة
فلا يدل على رفع الضمان كما ان قوله لا تقية في الدم معناه اثبات الاثم ولا دلالة فيه على الضمان
ولو سلم فسيأتي مزيد ذكر لخطابنا في ذلك والتفكيك في غاية البعد مع ان ظاهر الاصحاب عدم التزامهم
في رفع ضمان المكره على الرواية فالاشكال بعد غير منحل هذا الاضعاف واما اسباب الفعلية للملك
كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والمعاطاة ونحو ذلك فهل يشترط الاختيار فلا يكون
المكره مالكا بذلك مطلقا او لا يشترط بل يكون مالكا به مطلقا او يبقى مراعى فان رضى بذلك بعد
ذلك بما فعله ملكه والا فلا يملكه وعلى هذا التقدير فيمكن كونه بطريق الكشف بمعنى كون
الرضا كاشفا عن تملكه بالحيازة او بطريق النقل فيملك من حين الرضا وعلى فرض عدم الملك اصلا
او الى زمان حصول الرضا كما هو قضية القول بالنقل فهل المال باق على الاباحة الاصلية او على
ملك البايع او على ملك المكره بالكسر لانه في الحقيقة فاعل السبب والمكره بالفتح
كالآلة لترجيحه واحتمالات لا يخفى وجوهها على المتدرب في الفن فلا حاجة الى ذكرها واكثرها
يعلم مما ذكره في العقود والحاصل في ذلك ملاحظة ادلة الاسباب الفعلية والقول بان حصول التملك يعتبر
في ذلك كما يراه بعض الاصحاب تحقيق انه لا يملك لعدم القصد وسيأتي في بحث موضوع الاكراه
ان المعتبر في الاكراه وجوب القصد على السبب وفوات الرضا فلا يتفاوت الحال بين اشتراط القصد
التملك وعدمه من هذه الجهة فينبغي ان يقال ان مثل قوله من حاز شيئا ملكه او من احيى ارضا
ميتة فهي له ونحو ذلك فهل هو دال على كون هذا الفعل بالاختيار والرضا او اعم منه ومن الاكراه والذي
يقتضيه النظر انه يقال ان الاكراه ان بلغ حدا يسلب الارادة فلا كلام انه لا يصدق عدم صدقه وهو خارج
عن النزاع واما ما عدا ذلك فالحق ان اصل الفعل اعم من الاختيار والاكراه لتبادر الفعل والشرط ونحو ذلك
مع السلب ولكن ينصرف الى الاختياري عند الاطلاق فهذه الادلة لا ريب ان المتبادر منها الاختياري
وكون ما صدر عن اكراه موجبا للملك يحتاج الى دليل والاصل قاض بالبقاء على الاباحة الاصلية او على ملك
المكره بالكسر لو رضى بعد ذلك وانه لعدم صدق السبب من حيازة واصطياد بالنسبة اليه بعد توسط رجل
قاصد والبين على الاشكال في ذلك سيما مع كون قصد المكره بالكسر الاكراه على الحيازة للمكره بالفتح
لا لنفسه فانه لا يصدق عليه انه حاز قطعا نعم لو اكره للحيازة لنفسه فلا يبعد صدق دليل الحيازة
بالنسبة اليه وكون المكره كالآلة محض بالجملة فلا يملكه المكره بالفتح بمجرد حصول الحيازة نعم لو حصل
له الرضا بعد ذلك فالظاهر حصول الملك له لصدق الدليل لانه حيازة مع الرضا كما سيأتي توضيح
ذلك في العقود وبالجملة يصدق عليه انه حاز شيئا واحرز شيئا وقد كان المانع من القصد

عدم الرضا وقد حصل وليس ذلك لقيام بعد العقود حيث لا يصدق لو حصل الرضا بالعقد
السابق بعد العقود انه قام لعدم سببا لشي مع كونه لا مطر بان صدوره ولو كان في اثناء قيام
عن الاكراه رضي بالقيام يصدق انه قام بقول مطلق فتدبر والحاصل ان الرضا لكشف عن الملك بالتجارة
لا الملك السبب وهو شرط فاذا حصل اثر السبب واما في الايقاعات والعقود والاختيار شرط في صحتها
ايضا في الموقع والمتعاقدين نظرا الى ان المتبادر من ادلة الايقاع والعقود ايضا انواعا واجبا ما
ما حصل فيه التراضي فلا يشمل ما كان عن اكراه لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
الا ان تكون تجارة عن تراض وهو صريح في ان ما لا رضا فيه من الاكل بالباطل ولقوله عم لا يحل
مال امرء الا بطيب نفسه ونحو ذلك مما دل على الاجازة في باب الفضولي وعلى الاستيذان
ونحو ذلك نعم انما البحث في ان مقارنة الرضا شرط او هو مانع من حصوله لاحقا ومقارنا فلو لحق
الرضا في صورة الاكراه صح ايضا ظاهر الاصحاب ان الايقاعات كالنفقة والطلاق والظهار واللعان
والايلاء والنذر والعهد واليمين والعتق والاقرار ونحو ذلك لا يصير الحاصل منها بحصول التراضي
بل ما وقع بالاكراه باطل ولا ينفع الرضا بعد كل ذلك كما لا يصح فضوليا وان لحقه الاجازة
فان كان ذلك لاجماع قام في ذلك فلا بحث فيه وان كان لنص خاص فكذلك وان كان على القاعدة
فيمكن البحث فيها بان عمومات الايقاعات كعمومات العقود ان كانت شاملة للمكره الذي تعقب
فيه الرضا فلا وجه لبطلان الايقاع فان الطلاق والعتق على سبيل الاكراه اذا لحقه رضا فهو ايضا
عتق وطلاق داخل في العموم فينبغي الصحة وان لم تكن شاملة فالوجه في الاكراه المكره البطلان
سواء كان في عقد وايقاع فلا وجه للفرق والتفصيل نعم فيما كان نص وطابقه التقرب كما في النذر
والعتق فالوجه فيه البطلان اذا وقع مع الاكراه لفوات الشرط وهو مقارنة النية واما فيما عداه
فلا وجه للبطلان في ايقاع والصحة في عقد بل اما البطلان في الجميع او الصحة في الجميع وكيف كان فالوجه
في العقود ان لحوق الرضا كاف في الصحة ولا شرط مقارنة الاختيار نظرا الى ان عموم ادلة العقود
شامل له وانصرافه الى المتعارف ايضا غير قادح لان بيع المكره وساير معاملاته من الامور
المتعارفة بحسب النوع ومعارف التشخيص غير معتبر مع ان ظاهر الاصحاب ادراجهم لعقود المكره
تحت الادلة ودخولهم في موضوعات الالفاظ يورث الظن بالمراد مضافا الى الاجماع المنقول
من كلمات جماعة من الاصحاب بل اللائح من عبارة بعض ولو قيل بانه لا فرق بين المكره وبين
الصبي فكما بطل ذلك فينبغي بطلان هذا ايضا قلنا ان المكره بالغ عاقل قاصد غاية ما انه فاقد
الرضا فمتى لحقه الرضا اثر العقد من دون فرق بين المقام وبين الفضولي في هذه الجهة وان كان

وان كان باب الفضولي قد ورد فيه النص ايضا بل الظاهر ان ما دل على الصحة في الفضولي يدل على صحة المكره
عليه بالاولوية نظرا الى ان الرضا الغائب متأخر في المقامين وزيد الفضولي في البعد عن الصحة
بعدم صدور العقد منه من جهة عدم الولاية والسلطنة على العقود عليه ومما قيل ان قوله تعالى
الا ان تكون تجارة عن تراض يدل على اعتبار مقارنة الرضا لان كلمة المجاوزة والشرط كون التجارة
ناشئة عن التراضي فيكون صورة طريان التراضي بعد العقد داخلا في الاكل بالباطل ويثبت في ساير
العقود لو لم يكن داخلا في التجارة بعدم القول بالفصل مدفوع بان التجارة ليس معناه العقد
حتى يلزم اعتبار كون العقد صادرا عن الرضا بل معناه التمليك والتملك فيدل على اعتبار الرضا في التملك
مع الرضا فيما نحن فيه ايضا لا ملك قبل وقت الرضا ولذلك لو لم يوجد كشف عن البطلان ولو رضي
صح وحصل الملك عن التراضي على القول بالنقل وعلى القول بالكشف على الخط الذي حققناه
في دليل الكتاب وكذا على القول بالكشف الاعرابي فان الملك الواقعي ايضا ناش عن هذا
التراضي المعلوم عند الله حصوله ولو قيل ان العقود تابعة للقصود وهنا لا قصد فلا يصح
قلنا ليس البحث في الاكراه السالب للقصد فانه خارج عن الفرض لا يصل اكراها بعد الوصول الى
هذه المرتبة بل الفرض انه قاصد ولكنه غير راض وبالجملة ان هذا العقد كان قبل حصول الرضا
فاقد لشرط الصحة حتى تقوم دليل على الصحة مدفوع او لا يمنع الفساد بل هو في الواقع اما صحيح
او فاسد والرضا وعدمه يكشف عن ذلك فليس هناك فساد في الواقع حتى يستصحب ثانيا مع ان
الرضا كما يوجب الشك في الصحة يوجب الشك في دليل الامر ايضا وهو ما يقوله الاصوليون
ان الاستصحاب مع الشك الساري الى المستصحب ليس بحجة مع ان الاستصحاب لو سلم يدفعه
شمول الادلة وهنا اشكال اورده الشيخ الثاني وهو ان المكره والهازل كلاهما قاصدان
اللفظ دون المدلول والمعنى فلم لا يصح عقد المكره بعد حصول الرضا ويبطل عقد الهازل مطلقا مع
عدم الفرق بينهما وهذا الاشكال من الوهن مما لا ينبغي صدوره من مثله نظرا الى ان الرضا
والاكراه امران مغايران للقصد للفظ والمعنى والهازل لا قاصد للفظ لاجل التمليك وترتب
الاثر فلا يصل عليه العقد اصلا او قد تحقق ذلك في باب شبهة العقد للقصد واما المكره
قاصد للفظ وقاصد لمعنى التمليك والاثر ولكنه فاقد للرضا ولا يحتوي ذلك على وضوح بل
في الجملة فان من يبيع ماله لخوف قاصد للبيع وحصول المعاوضة قطعا لكنه لا عن رضاه بل عن خوف
واكراه ويصير في الحقيقة الاكراه داعيا الى ذلك لا انه غير قاصد للتمليك فما اورده من الايراد
غير وارد لظهور الفرق بينهما بكون المكره قاصدا للمعاوضة واثر العقد دون الهازل

ويحصل القصد في المكره عرفا دون الهازل فتدبر وهذا ما وعدناك سابقا ومن هنا ينقدح ما اورد
النراقي الثاني تبعا للمحقق الخوانساري من الايراد على الشهيد في تقييده الاكراه واما الايقاعات فقد اشير الى
خروج المكره منها وهو مسلم فيها لعدم الدليل كما يظهر منهم وهنا ابحاث اخر لا تمام بذكرها

الفصل الاسلام والايمان شرطان في التكليف بما لاخبار والحق انهم مكلفون بالفروع كالمؤمنين وفاقا
للاكثر من اصحابنا المتقدمين والمتاخرين بل الظاهر اتفاقهم بل ادعى كثير من الاصحاب الاجماع على ذلك بل كونه من ضروريات
مذهب الامامية فانهم يعبرون عنه بلفظ عندنا او عند علمائنا ونحو ذلك نعم يظهر الاستشكال من بعض المحدثين من
المتاخرين كالكاشاني والامين الاسترابادي وصاحب الحدائق على ما حكى خلاف ذلك وفاقا لمن
سبقهم على ذلك والوجه في ذلك ان المشهور والاطلاقات على سبيل الاطلاق من دون اشتراط الطلب
في الاصل عدم التقييد فالمقتضي موجود والمانع لا يصلح للمانعية كما ستعرفه وعموم الايات والاخبار
والشكاية لتفصيل قوله ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو ذلك الشامل للكل
بالنحو ما قيل ومطلق الخطاب خاص كما هو الغالب في الاخبار فباق في الكافر ايضا بعموم الا اشتراط
في التكليف الذي ذكرناه في اول الكتاب من الاجماع والنصوص الدالة على ان حكم الله تع في الاولين
والاخرين سواء وكون خصوص الغرض محل الخلاف لا ينافي الاجماع على القاعدة كما لا يخفى على المتامل.
وربما يستدل ايضا بانه لولا التكليف بالفروع لزم تساوي قاتل النبي ومعينه من الكفار في العقاب في
العقل فانه يحكم بانه لا يصح العقاب على الفروع الا كالعقاب على الاصول ويجاب بان ذلك نوبهما
لا يستلزم كونهما مكلفين بفروع شرع الاسلام بل لعل ذلك انما هو لتحريم ذلك في شرع الكفر ايضا او بان
ثبوت الاسلام ناسخ للشرايع السابقة فلا يمكن حتى يكون التفاوت لاجل المخالفة وذلك الدين
دون الاسلام حتى لا يكون مكلفا بالفروع في شرعنا ولكن يمكن ان يقال ان نزاع التكليف بالفروع
انما هو في الفروع الثابتة في الشرع ابتداء وما يستقل به العقل كالظلم والعدوان ونحو ذلك فلا
بحث في كون الكافر مخاطبا به ومعاقبا عليه وما ذكر من المثال انما هو في الثاني دون الاول او يقال
ان نسخ الاسلام الشرايع السابقة فيما استقل به العقل ثم بل هو باق على حكم الشرايع السابقة فيكون
العقاب لعله في شرعهم كشرعنا مجرد كون العقاب انما هو لمخالفة هذا الشرع دون السابق انما ينفع
في اثبات كونه شرعنا مطاعا من حيث هو كمل فان الشرع السابق ايضا يؤخذ من حيث كونه من شرعنا لا من حيث
كونه من الشرع السابق ولا من حيث الاجتماع ولا ينفع فيما نحن فيه ان الدليل قضوي في التفاوت
بين القاتل والمعين واما ان ذلك لمخالفة شرعنا ام لا فلا يقتضي به ذلك وقد يتوهم الاستدلال بانه
لا ريب في كونهم مكلفين بالايمان وليس الايمان مجرد العقايد الحقة بل هو عبارة عن العقايد والاعمال

والاعمال كما دل عليه طائفة من الاخبار ويمكن منعه بان الايمان ليس المواظبة على جميع الاحكام قطعا
والتزيج لبعض الاحكام لا يخرجه ولا ريب ان فاعل المحرمات وتارك الواجبات مع اعتقاد العقايد
الحقة يسمى مؤمنا مسلما فما ورد في الخبر يكون تعريفا للايمان الكامل في قوله انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية وفي الايات ما يقتضي ايضا بانهم مكلفون بالفروع كقوله تعالى حكاية
عنهم لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى وكذا قيل ويمكن ان يقال
بان قولهم لم نك من المصلين لا يدل على كونهم مكلفين بالصلوة وكفرهم بل المراد انا لو امنا وجرينا مكلفين
بالصلوة وصلينا لنجونا او لكن لم نك من المصلين لعدم كوننا من المسلمين وكذا قوله لا صدق ولا صلى
لا يدل على التكليف بالصلوة في حال عدم التصديق بل مثل هذه العبارة يقع كثيرا في العرف فانه اذا قيل
لزيد اضف عمروا اذا استضافك فاعطه درهما فان الاعطاء وجوبه مشروط بالضيافة بحيث لو لم يكن الضيافة
لا يجب الاعطاء فما تركه زيد كليهما يقال لا اضاف ولا اعطى ولا يلزم وجوب كل منهما وجوبا مطلقا
واحتج من زعم الشرطية بان التكاليف ممتنعة الحصول من الكافر حال الكفر اذ لا يجب في شرطية الاسلام
في الصحة كما باقي الشروط من دون شرطه ممتنع وممتنعة بعد الاسلام لما مر من قاعدة ان الاسلام
يسقط ما قبله فاذا كان كذلك فلا يمكن صدوره للعمل من الكافر على وجه يوافق الامر اصلا ولا الله
منتف واما الاول فمنتف فلا معنى لقولنا الكافر مكلف بالفروع مع عدم جواز التكليف بما لا يطاق
عندنا وعند اكثر العقلاء ولو لم يكن ممتنعا على تقدير الاسلام فهو لغو اذ الطلب للفعل انما هو على تقدير
لو اريد الاتيان به على ذلك الغرض لسقط الخطاب فالمرح القاضية بالجرح وحل ان يقال انا الحاج
في حال الكفر ايضا لا يمتنع منه العبادة لان حال الكفر معنى مغاير لقولنا بشرط الكفر وعدم ارادة الا
الذي هو من احد المقدمات يوجب امتناعه بالاختيار وهو غير هنا فلعله وبه اصل الفعل الالهي
بذاته للكافر في حال كفره قادر على اتيان المامور به ولو بواسطة المقدمة المقدورة وهو الاسلام
والمقدور بالواسطة مقدور وكيف ولو بني المسألة على ان ما انتفى شرطه في الوجود الخارجي فا
فالتكليف به ممتنع لم يكن موقع بالمرة اذ ما من شيء مامور به الا وشرط من شرايط وجوده منتف
في الخارج والامكان موجود والسقوط لعله بعد الاسلام لا يوجب اللغوية والامتناع لانا نقول:
اولا في الموسعات التي قد مضى من الوقت مقدار الاداء بشرايطه وهو كافر فاسلم مع بقاء الوقت
فعدم تحقق هذا المحال اشكال فنقول ان هذا لم يسقط فيأتي به وهو كان مكلفا به ايضا اول الوقت
وليس كل تكليف ساقطا على فرض الاسلام في كل وقت ونهايته في التكاليف المالية الصرفة قد مر
ان الاسلام لا يجبهما وفي العبادات التي تسقط بالاسلام ايضا نقول اما في الموسعات فلا بحث لما

اشرنا اليه والتكليف فيها في محله واما المضيق وخطاب القضاء بعد الفوات فنقول لعل المراد بالتكليف
فيه طلب الفعل حقيقة بل المراد الابتلاء والامتحان والغرض من توجيه الخطاب واسقاطه بالاسلام واما
البحث والترغيب عليه لكونه مقدمة وشرطا للتكاليف فينبغي ان لا يترك واما انه لو اسلم بعد الايمان
للتكاليف والامتثال بهم منها من جهتين احدهما من جهة الاسلام المامور به مستقلا وثانيهما
من جهة كونه موطيا للفروع وان سقط عنه ما مضى من التكاليف فلا تذهل وما يتوهم انه لو وجب
قضائه عليهم وليس كذلك لتم بان القضاء بالفرض يجوز على الخيار ولعل خطاب القضاء لا يستلزم
ولا ملازمة بين وجوب اصل الفعل وقضائه لو سلم الملازمة هيهنا فنقول مكلفون بالقضاء
ايضا كساير التكاليف بما ورد في بعض الاخبار بان التكاليف بعد الاسلام منها ما رواه بعض
مشائخنا ووصفه بالصحة من امن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة
عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ولم يعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام
وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما وهذه الرواية لا دلالة فيها على المطلوب لان معرفة الامام ليس
من الفروع المبحوث عنها وان كان مما امر به النبي وثانيا ان المراد لو كان ترتيبا في الطلب لكون معرفة
الامام بعد ساير الافعال والفروع لان اتباع النبي الاتيان بما اتى به وقد شرعه ولم يكن كذلك بل المراد منه
الترتيب في الطلب بمعنى كونه معرفة الله والرسول مطلوب قبل معرفة الامام عليه السلام وطلبها مشروط بحصول معرفتهما
مضافا الى ان عموم الكتاب والسنة وفتوى الاصحاب الا من شذ منهم وقاعدة الاشتراك في التكاليف وغير
ذلك من الادلة معارضة ومرجح عليه من جهات وشتى وايضا باصالة عدم التكليف عند عدم دليل على ثبوته
ويلزم تكليف ما لا يطاق لو كلفوا بالفروع لانهم جاهلون بهذه الاوامر والنواهي وتكليف الجاهل قبيح
وبما ورد من تخصيص الامر بطلب العلم للمسلم والمسلمة كقوله طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ولو كان
الكافر ايضا مكلفا بالفروع لوجب عليه ذلك وباختصاص الايات بالمؤمنين كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا فان اغلب الخطابات كذلك ولو فرض هناك عموم يشمل الكافر فلا بد من التقييد بالمؤمن
لما ورد وبما قيل ايضا بانهم لو كانوا مكلفين بالفروع لكان النبي صلى الله عليه وآله يامر كل من اسلم بالغسل للعلم
العادي بانه جنب مع انه لم يكن يامر بذلك وهذه الوجوه كلها اوهن من بيت العنكبوت لا حاجة الى
التعرض لاجوبتها والدليل قد عرفته على اثبات التكاليف عليهم والنزاع انما هو فيما اطلعوا على وجود
تكليف فيه ولو بالاجماع وقصروا عن فرض معرفته وتحصيله فلا يلزم تكليف الجاهل الغافل بل
مجرد تكليفهم بالاسلام يكفي في علمهم اجمالا بان هناك احكاما لا بد من معرفتهم بها على فرض الاسلام
وهذا المقدار كاف في التكليف بالفروع ولا يحتاج الى العلم وتخصيص الامر بالمسلم والمسلمة لا يدل

لا يدل على عدم كون الكافر مكلفا لان مفهوم الوصف ليس بحجة ويكفي في ذكر المسلم شرفه وكون طلب
العلم بعد الايمان بالاسلام لا قبله مع انه لا يقاوم ما مر من الادلة على التعميم ومثل ذلك يجب في تخصيص
الخطابات بالمؤمنين مع ان في الخطابات ما يعم المؤمن والكافر فلا وجه للتقييد وذلك واضح لعدم
العلم بوحدة المكلف من خارج فيجوز كون الفريقين مكلفين بذلك وعدم امر النبي بالغسل بل
الظن ان الاغتسال بعد الاسلام كان من الامور المعتادة الواضحة كما لا يخفى على من نظر في شأن زماننا
هذا مضافا الى كفاية الاوامر العامة في ذلك فلا يحتاج الى الامر الخصوصي تذنيب واما العبادات فان
فالاسلام شرط في صحتها وعليه اجماع الاصحاب فيما عدا الوقف والصدقة والعتق على القول باعتبار
نية القربة فيها وعلى القول بعدم اشتراط القربة فيها تكون من المعاملات الصرفة التي يجوز البحث
فيها وعللوا عدم صحة عبادة الكافر بان الكافر المقر بالله تعالى المنكر لصفة او غيره او النبوة
فيعقل بالقربة بمعنى قصدها وذلك وان لم يحصل له الثواب فلا يمشي فيه هذا التعليل ويمكن
ان يقال ان نية القربة الاعتقاد بكون هذه العبادة مامورا بها من الله جل جلاله والكافر غير معتقد
بالنبوة حتى يعتقد كون ذلك مامورا به فلا يعقل قصد القربة ونحو ذلك ساير اصناف الكفر فانها
الى عدم الوثوق والاعتماد بالشرع وهو مانع من قصد التقرب وقصد التقرب على فرض حقيقة
الاسلام يؤول الى الترديد المانع من صحة العبادة وعلى كل حال فيدل على شرطية الاسلام في صحتها مضافا
الى ما ذكر طائفة من الايات كقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ولعل التقوى الاسلام
وكل ما هو ليس بمقبول ليس بصحيح وما يقال ان القبول غير الصحة فهو ممنوع لبطلانه بمكان ان الصحة
عبارة عن موافقة الامر وكيف يعقل موافقة الامر من دون ثواب فان الثواب لازم عقلا
لذلك لا يمكن تخلفه في الحكمة وقوله تعالى وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله
وغير ذلك من الايات مضافا الى دلالة الايات الكثيرة على كون الكفار معذبين بالنار خالدين
فيها ولو كانت عباداتهم صحيحة لزم وصول الاجر اليهم في الاخرة وهو منفي في حقهم بالايات
المذكورة مع ما في الاخبار الكثيرة من الدلالة على بطلان عبادات المخالف فضلا عن الكافر
كما ورد انه لا طاعة الا بولاية ولي الله ودلالة ولايته وغير ذلك وبالجملة فشرطية الاسلام
والايمان في صحة العبادة مما لا بحث فيه عند اصحابنا فلا حاجة الى ذكر الادلة واما الوقف
والصدقة والعتق فبعض من اعتبر قصد القربة فيها منع من صحتها من الكافر وجماعة منهم حكم بصحتها
منهم الشهيد في اللمعة فانه مع اشتراط القربة في العتق قال والاقرب صحة العتق من الكافر
وخلافهم في هذه الثلاثة مع اتفاقهم على بطلان ساير العبادات منه اما من جهة ان الدليل

دل في هذه الامور على اعتبار ارادة وجه الله تعالى وهو ممكن من الكافر كما في الخبر انه لا عتق الا ما اريد
به وجه الله تعالى وليس كسائر العبادات وقد علل بذلك الثاني واما من جهة تركب هذه
الثلاثة من جهة مالية وجهة عبادة ويترجح من ذلك جانب المالية واما من جهة ان هذه كلها اخراج
عن الملك وملك الكافر اضعف من ملك المسلم فهو اولى بالفك واما من جهة ان الكافر ليس بمالك
في الحقيقة وانما هو صورة ملك لبقاء النظم فاذا اخرجه ودفعه خرج عن ملكه وان لم يترتب عليه لا ما
من الثواب ونحوه والتحقيق ان هذه الثلاثة ايضا ليست صحيحة من جهة كونها عبادة ولذلك لا ثواب
فيه نعم هو صحيح من جهة كونه معاملة وفك ملك غاية ما هنالك انه يراد ان هاتين الجهتين مرتبطتان
لا تنفك احديهما عن الاخرى ولذلك اذا لم ينو المسلم القربة لم يصح عتقه اصلا ويجاب عن ذلك بان
الكافر المخالف يلزم بمعتقده فان اعتقاده فيه الصحة وهذا المقدار كاف بصيرة حجة عليه في الخروج
عن الملك ويدخل في عموم الزموهم بما الزموا به انفسهم فتبصر واما الغرامات واما الضمانات
فلا يشترط فيها الاسلام ولا الايمان لعموم ما دل على الضمان باسباب الضمان واصالة اشتراك المكلفين
في الاحكام وهذا مما لا بحث فيه نعم مال الحربي هدر للمسلم بالنص والاجماع واما العقود والايقاعات المختصة
عمومات الادلة صحتها من الكافر والمؤمن والاصل عدم الشرطية كما ان الاسباب الفعلية من حيازة
واحياء موات ونحو ذلك كذلك وحرمة ذبيحته انما دل عليها الدليل ولا مخصص لذلك الا ما ذكرنا
سابقا من قاعدة نفي السبيل للكافر على المسلم فان كل ما هو داخل تحت القاعدة كما اشرنا اليها في محلها
يتفرد بالصحة من المسلم ولا يصح من الكافر فراجع ليس العدالة شرطا لا في التكليف ولا في الضمان
والغرامة ولا في صحة العبادة ولا في العقود والايقاعات من حيث هو كما هو لعموم ما دل على التكليف والضمان
وصحة العقود والعبادات من دون دليل دال على الاشتراط فاصالة الاطلاق سليمة عن المعارض معتضدة
بالفتوى وما يتراءى من الشيخ ره حيث اعتبر العدالة في التصرفات المالية لعله ناظر الى ادراج الفاسق تحت
السفيه المحجور عليه فيصير اشتراط العدالة من جملة اجزاء اشتراط الرشد فمع ذا يخرج عن المحل اذ
الكلام في اعتبار العدالة من حيث نفسها ويجيء ما يتم البحث عن معنى الرشد والسفه نعم الظاهر من الاصحاب
اشتراط العدالة في كل مقام يكون فعل الشخص او قوله مسقطا عن الغير وحجة عليه او كان مؤتمنا مسلطا
على مال الغير او حقه من غير مالكه فان هذه المقامات قد اعتبروا فيها العدالة وتندرج فيها عدالة
الشاهد والقاضي والكاتب والمترجم وعامل الصدقة والمقوم للمال والمقسم ونائب العبادات
كلها عن حي او ميت باستنابة من نفس المنوب عنه او باستنابة وكيله ونحو ذلك والامين الحاكم على مال
الايتام والغائب والمجانين ومفرق الحقوق المالية اذا دفع اليه المالك ولو كان وكيلا والودعي الذي

الذي يوضع عنده مال الغير عند حصول حق والمستودع والمستأجر اذا اراد دفع العين منه
لو قلنا بعدم اشتراط اذن المالك كما هو قضية صحيحة علي بن جعفر وعدالة امام الجماعة ونظاير
ذلك وبالجملة فالضابط اما كون قوله مسقطا عن الغير او حجة عليه او كون فعله كذلك او كونه
مسلطا على مال الغير من غير مالكه فان هذه المقامات تشترط فيها العدالة غالبا والمستند في ذلك
ما دل من الاية الشريفة على ان الفاسق يجب التبين في خبره فلا يسمع قوله ولا يكون حجة من حيث هو
قوله وحجية من جهة حصول العلم او من جهة حصول الظن حيث يعتبر فيه الظن كعدد الركعات والمرض
المبيح للافطار كلام اخر وما دل من النصوص على عدم كون الفاسق اهلا للامانة مضافا
الى ما ورد في ذمة الفاسق بما يقتضي سقوط درجتهم فضلا عن ان يأتمنهم على مال الا يجوز
ذلك وكيف ينهى الشرع عن الركون الى الذين ظلموا يرخص في الاعتماد عليهم او يجعلهم امناء على اموال
الناس وما في حكمها وكل فاسق ظالم ولو لنفسه فتدبر وعدم سماع قوله وعدم جواز الركون
اليه يكفي في اشتراط العدالة في كل هذه المقامات الثلث الجامع للفروع السابقة كلها فتبصر
مضافا الى ما ورد من الادلة الخاصة في كثير من هذه المقامات مع اشعاره باعتبار العدالة
لعدم سماع خبر الفاسق وعدم جواز الركون اليه الدال على تاسيس القاعدة مع ان تتبع ما ورد
فيه النص وقام عليه الاجماع يورثنا استقراء مفيدا لالحاق المشكوك فيه بالغالب فتبصر هنا كلام اخر وهو
ان الوكيل فيما يجوز فيه الوكالة كالعقود والايقاعات وتطهير الثوب ونحو ذلك من قبض واذن
عدالة ايضا اذ لعله يخبر بما هو ليس بواقع من بيع او نكاح او تطهير او غير ذلك واي فرق بين ذلك
هذا اذا كان الشك ابتداء من دون حالة سابقة اما مع العلم بكونه عادلا فالاستصحاب ايضا
حاكم مع الاصل السابق واما مع العلم بالجنون فالاصل بقاء الجنون ما لم يحصل العلم الشرعي بزواله
وصحة العقل واما البلوغ والصغر فهما كما تعرفهما بالاصل لكنهما حالان شرعيان بالتحديد وفيهما
طول وقصر في الذكر ببلوغ خمسة عشر سنة تامة هلالية او خروج المني كيف كان او انبات الشعر الخشن
على العانة يسمى بلوغا وفي الانثى ببلوغ تسع سنين تامة كما في الحيض والحمل علامتان لسبق البلوغ
وذلك في حصوله فالاصل عدم البلوغ وبقاء الصغر والكفر والاسلام امران شرعيان فمن اقر
بالله وحده ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وما جاء به عد مسلما يعني كافرا ومن انكر الضروري عد من دون
فرق بين من عرف من وانكر او لم يعرف نعم لو وقع الشك في كونه كافرا او مسلما مع عدم امكان الاستعلام
كما في اللقيط مع عدم امكان الحاقه بدار الالتقاط او نحو ذلك او مع امكان الاستعلام لكن
قبل العلم فهل الاصل ان يكون كافرا او الاصل ان يكون مسلما او لا اصل في احد الطرفين يحتمل

الى ان يعلم وجوده ولكل منهما وجه وجيه اما اصالة الكفر فالوجه فيه ان الاسلام امر وجودي وهو الاقرار
والاعتقاد بالاصول والفروع فيه بان وبينه وبين الكفر تقابل العدم والملكة فالكفر عبارة عن عدم ذلك
عما من شانه ذلك فاذا شك في ثبوت احدهما فلا ريب ان مادة الوجود منفي بالاصل وليس بعد ذلك
الا الكفر اذ لا واسطة بين الكفر والاسلام وهو الذي يظهر من طريقة اصحابنا الامامية كما يظهر من تتبع
كلماتهم في باب الجهاد واللقطة والميراث وفي باب الحدود والارتداد فان ظاهرهم في المشكوك فيه الكفر
الا ان يدل على الاسلام احد الطرق الاربعة المعروفة من الاقرار والتبعية للسابي والتبعية للابوين بكونهما
مسلمين عند انعقاده والاسلام ما بعده والتبعية للدار كما في اللقيط ونحوه وبالجملة لا يخفى على المتتبع في كلامهم
شبهة في ان الاصل الكفر حتى يثبت الاسلام وقد يدل عليه ايضا قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال لو كان
ما عدا الاسلام اعم من كونه كفرا لم يكن هذا الاستدلال معقولا واما اصالة الاسلام فلم يعلم من الاصحاب البناء
عليه بل نسب الى العلامة البناء على اصالة الكفر والذي يمكن ان يكون مستندا امور احدها
قوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها [illegible] ومن المحافظة الدين والاسلام والايمان [illegible] ويكون
مقتضاه ان كل فرد من افراد الناس مفطور بفطرة الاسلام ومن كفر فقد غير فطرته وثانيها قوله تعالى فليغيرن
خلق الله [illegible] فان ظاهره ان خلق الله على الاسلام ومن كفر فقد غير ما خلق الله عليه وثالثها
النبوي المشهور كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه الحديث
ولا يخفى ما فيه من المطرحة في المدعى [illegible] الوجوه محدوشة بان ظاهرها كون كل مخلوق ومولود
مولود على فطرة الاسلام ولازم ذلك انه لو كبر وبلغ واظهر الكفر بعد [illegible] حال ابويه [illegible]
لا يجري عليه احكام المرتد [illegible] لازم ان يجري عليه احكام المرتد الفطري لان كل مولود على الفطرة [illegible]
ينفي المرتد الملي [illegible] ان كلاهما [illegible] عن فطرة وهذا مما يخالف الاجماع والنصوص [illegible] ويعلم
من ذلك ان هذه الرواية كالاية من المتشابهات لا ينبغي اتباعها في مقابل المحكمات ولا تعقل كون
ابويه يهودين ونحو ذلك الا ان المولود مولود على قابل للامرين [illegible] قبل الاسلام وان شاء قبل الكفر
واحكام الارتداد على فطرة او ملة [illegible] حكم بها الشرع الا ان من كان ابواه مسلمين فهو مسلم ومن كان ابواه
كافرين فهو [illegible] ولا اعتماد على مثل هذه الروايات واثبات الاحكام الشرعية بعيد عن مذاق الفقه وان كان يمكن
ان يقال ان الرواية بظاهرها دلت على اصالة الاسلام ولا ملازمة بينه وبين كون ذلك مرتدا او مرتدا
عن فطرة لان لنا ان نقول ان الارتداد عبارة عن الخروج عن اسلام ثابت بالاقرار وبالبينة ونحو ذلك
لا بمجرد الاصل ولا مانع ولو سلمنا ان الاصل قاض باسلامه وحكم بارتداده اذا اظهر الكفر فيمنع
كون ارتداده عن فطرة نظرا الى ان من شرطه علوقه حال اسلام احد ابويه والاصل لا يثبت ذلك مضافا الى

عن فطرة

الى استلزامه عدم وجود مصداق للارتداد الملي فعلم ان المراد باصالة الفطرة ما ذكرناه لا كون من [illegible]
في حكم المسلم مطلقا ولو قيل كما انك لا تحكم بارتداده عن فطرة لعدم علمك بشرطه فلا تحكم بالملية ايضا لان من شرطها
العلوق مع كفر ابويه وهو غير معلوم ولا ترجيح لاحدهما على الاخر قلت لا نقول بان الملية علم شرطها
بل نقول ان الشك في ذلك يوجب نفي الاحكام المشكوكة بالاصل واحكام المرتد عن فطرة من قتله وقسمة
ماله وبينونة زوجته [illegible] على خلاف الاصل [illegible] حتى يثبت وبالجملة البناء على اصالة الاسلام للخبر المذكور
لا يستلزم المحذور وقد يجمع ذلك [illegible] بما [illegible] مما يظهر من الاصحاب بخلاف [illegible] من العمل
واما فقد الاصل عن البين فلان الكفر عبارة عن الانكار او عدم الاعتقاد [illegible] امران وجوديان
منفيان بالاصل وليس شيئا منهما موافقا له فيكون هناك واسطة كمن بلغ نائما او ذاهلا ولم [illegible]
حيث الحق والبطلان [illegible] في الترجيح [illegible] فان ذلك [illegible] وهذا القول
هو المنسوب الى المعتزلة ولازم هذا القول الرجوع في احكام هو لو [illegible] الى الاصل فان كان حكم
الاسلام هو الاصل كما في الطهارة مثلا فيحكمون بها فيهم وان كان حكم الكفر موافقا للاصل او العدم حكم
فيهم فيحكمون بحكم الكفر كما هو القاعدة في الموضوع المشتبه وهذا القول مما لا يجتري احد من اصحابنا
[illegible] المصير الى اصالة الكفر [illegible] علائم الاسلام [illegible] ليس
هنا ما يدل على خلافه فالاصل القول بكون المخالف [illegible] الكلام في العدالة والفسق نظير الكلام
في الكفر والبحث فيه طويل [illegible] ان العدالة هي الملكة [illegible]
ابي يعقوب [illegible] الاسلام مع عدم ظهور الفسق [illegible]
حتى يكون المشكوك فيه محكوما بعدالته بعد العلم باسلامه [illegible] ان الفسق [illegible] وهو عدم العدالة
عما هو قابل لها ولا واسطة بينهما [illegible] الاصحاب [illegible] الكبيرة او الاصرار على الصغيرة في الاسلام
ان الفسق انما هو يكون [illegible] عدم الملكة وهو جيد والحق كون تقابلهما التضاد وثبوت الواسطة
والمشكوك فيه [illegible] يرجع في حكمها الى ما وافق الاصل من حكم العادل والفاسق نظير [illegible]
البين في الكفر والاسلام على قول المعتزلة [illegible] واما الحرية والرقية فالاصل في كل مقام شك فيها الحكم
بالحرية الا اذا ثبت الرق لان الملك امر حادث والاصل عدمه ويكفي في الحرية عدم كونه مملوكا اذ ليس
الا ذلك وليس امرا وجوديا حتى ينفي بالاصل فيرجع فيه ايضا في احكامه الى ما وافق الاصل من احكام
الحر والرق والظاهر ان اصالة الحرية مجمع عليها بين الاصحاب لا يخرج عنها الا بالاقرار والبينة ونحوهما حتى
انه لو كان هناك [illegible] فادعى صاحب اليد الرقية وادعى الاخر حرية نفسه فالظاهر تقديم قول من
ادعى الحرية حتى يثبت الاخر والى هنا [illegible] لان الحر لا يدخل تحت اليد فاصل اليد [illegible]

وبعبارة اخرى نراهم في الحرية والرقية يرجعون الى الشرع في ما يدعى عليهم ام لا فيقدم المنكر وان المدعى ذكر
الاصحاب ان الانسان لا يملك الا بالشرع مع ان الحر الاصل وبملكنا اصول الموجب للملكية الاولى
والاصل يجب الاصل عرفا اما الرشد والسفه فلا ريب ان المشكوك فيه من جهتهما يحكم فيه بالرشد لان السفه
عيب والاصل في الاعيان الخالية عن العيب واستصحاب عدم الرشد باعتبار عدم كونه رشيدا في زمن الصغر
مدفوع لان السفه عبارة عن نقصان العقل وهو غير عدم الادراك للصغر كما ان تمييز الطفل بين الامرين
بين الحسن والقبيح لا يعد جنونا وبعبارة اخرى عدم التمييز والاستقامة تارة يصير من عدم الاستعداد
والقابلية بحيث لو الحق عليه ذلك وتمم ايضا لم يكن فيه اهلية ذلك وهذا هو الذي ننسبه الى الجنون
عند فساد العقل والسفه عند نقصانه وتارة يصير من جهة عدم حصول الكيفية كما في الاطفال الادمية
المزاولة كما في الكبار ايضا في الامور التي ما باشروها ولم يباشروا اهلها من الصنائع والحرف وهذا
لا يعد سفها ولا نقصانا في العقل وبذلك واضح فعلم ان السفه نقص وعيب والاصل وقد ذكرنا العيلة
في بيان معنى السفه والحق انه امر عرفي وجعل الشيخ الفاسق سفيها لما ورد في الخبر ان شارب الخمر سفيه
ليس في محله اذ هو لا يدل على معنى اللفظ ابدا وبعد من اسرف ماله في المحرم ابدا والتشبيه او يراد السفه
عقل المعاد لا عقل التكليف والمعاش ولهم ما قال الشيخ الثاني ان الفاسق لو كان سفيها محجورا عليه
لم يبق للمسلمين اصلا وذلك واضح والضابط في بيانه ان الرشد ان يكون له ملكة نفسانية تقتضي اصلاح
المال ومنع افساده وصرفه في غير الوجوه اللائقة بحال العقلاء ومجرد الاصلاح لا يكفي فيه والسفه
ما يقابله بمعنى عدم تلك الملكة والافساد في بعض الاحيان مع وجود الملكة لا يعد سفها والطريق معرفته
الاختبار بما يلائمه في الذكر بحسبه وفي الانثى بحسبها وفي الاولاد كل طائفة بما يلائمهم من الحرف والصنائع
والمعاملات والنفقات كما فصلوه في كتب الفقه وفي كلام بعضهم ان صرف المال في وجوه البر لا يعد
سفها وان بلغ ما بلغ وخرج من المعتاد لامثاله اذ لا سرف في الخير وفيه نظر والظاهر ان الخروج عن
الحالة اللائقة بحاله داخل في الاسراف عند اهل العرف وان كان في وجوه البر وفي الكتاب
والسنة ما يشهد بذلك كما لا يخفى على من تتبع فيهما وفي كلام الاصحاب واما الاكراه والاختيار فهما
ايضا موضوعان عرفيان والاصل في محل الشك عدم الاكراه وما صدق عليه عرفا انه اكراه يلحقه
حكمه فلو جبره على البيع من جابر او صالح او اكرهه على البيع او اكره على البيع بخيار او لزم او اكرهه على
شيء بشرط الانفراد او منضمة الى شيء آخر فافرده لا يعد كرها في شيء من ذلك لان المدار في الاكراه
على صدور ذلك الفعل المنافي من دون الرضا وهذا لا يصير الا بوقوعه على مقتضى داعي المكره
بالكسر ورضاه فالمخالفة قاضية بعدم مراعاة رضا المكره بالكسر فلا بد من كونه عن رضا نفسه

نفسه كما هو شأن الفعل وليس في الصورة التي فرضناها ما بين المكره عليه وبين الماتي به عموم وخصوص
حتى يقول بانه احد افراد المكره عليه بل بينهما تباين بالذات او بالفعل والخصوصية الاعتبارية اما
لو اكرهه على احد الشيئين المتساويين كاعطاء احد الدينارين فدفع احدهما معينا فربما يتخيل ان ذلك
لا يعد اكراها لان المكره ما اكرهه الى الخصوصية وهو ليس كذلك لان مدار الاكراه على صدور
الفعل من دون رضاه ولا ريب ان دفع هذا الدينار ليس لانه دينار خاص بل من جهة انه احد
الامرين المطلوب منه اكراها والخصوصية ملغاة في نظرهما معا والطريق في اتيان الكلي
في الفرد ذي منهما كان يجيء فيه هذا المحذور واما لو كانا متفاوتين فان كان احدهما
اقل من الاخر بحيث يندرج تحته كاعطاء دينار او دينارين وبيع من او منين فدفع الاقل لا يعد
اكراها على الشيئين فهذا لا اضافة فلو اتى بالمن فهو مكره لدخوله تحت فرد من التخيير ولو باع المنين
فيحتمل صحته لان بقي الاخر ايضا مكره عليه لانه احد الفردين ويحتمل القول بانه اكراه فيه اصلا اذا اكره
عليه ذلك والمن كان بعلم ما سبق ولعل الاظهر هو الاوسط ولو اكرهه على بيع شيء من ماله
وكان هناك شيئا متفاوتة لا يندرج الاقل تحت الاكثر كفرس قيمته عشرة وسيف قيمته خمسة ونحو
ذلك فان باع الاقل فلا شبهة في كونه اكراها الا على ما ذكرنا من احتمال عدم الاكراه في المجرد وان باع ا
الاكثر فالظاهر انه كذلك لانه شيء اكره على بيعه ولا ترجيح للافراد المندرجة تحته ودعوى انه لو اكره
كان يندفع ببيع الاقل فعدوله الى الاكثر يكشف عن معارضة بان الاكثر ايضا كان كافيا
في امتثال الامر فعدوله الى الاقل ناشئ عن رضاه الا ان يقال ان الضرورة لما كانت تتحقق
بقدرها فارتكاب الزائد كاشف عن عدم مدخلية الاكراه لكن هذا في الصورة السابقة
متجه وهنا ليس كذلك لكون الفردين متباينين والتخيير انما هو موكول الى المكره بالفتح ولعله
لا يرى بيع الاقل مصلحة لنفسه لخصوصية ودفع الحاجة بها الى العين فتدبر ويحتمل الفرق هنا
بحسب المعتاد كما في ذكر في الاول على ضعف ولو اكرهه على بيع شيئين على الاطلاق اي لم يشترط
الانضمام فباع احدهما على حدة فكونه مكرها عليه وهنا صورة تعم البلوى ظاهرة الاشكال وهو انه
لو اكرهه على دراهم او دنانير كما هو عادة الحكام والسلاطين في التوجيهات فباع شيئا من
ماله لاجل دفع ذلك فهل يعد هذا اكراها في بيع ذلك لانه لو لم يبع هذا المال لا من جهة الخوف
على نفسه من التلف لو لم يدفع الدنانير ولا يمكن الا بالبيع لا معنى له الا الاكراه على البيع وبين صورة
عدم الانحصار فلا يكون اكراها وجوه واحتمالات والاقوى في النظر القاصر انه ليس باكراه
على البيع مط ولو اكره على احد الشيئين تخيرا فباعهما معا فان باع تدريجا فلا بحث في كون السابق

هو ما تحقق المكره عليه في ضمنه والثاني لا اكراه فيه وان باعهما دفعة ففي كونه مكرها مطلقا وعدمه
مطلقا وكونه مكرها في احدهما دون الآخر وجوه يظهر توجيهها مما سبق وعلى الاخير يحتمل القرعة في تعيين
المكره عليه ويحتمل تخيير المكره ما لم يقع في ضمن احدهما او بما يتفق فيه وبعض المعاملات من النا
ممن رأى ما كان هو طريقة الناس في البيوع الان الحياء العين من باب الاكراه وان حجبه المانع لان طلب
رضا الملتمس من المقاصد المعتد بها ولا يرضى الفاعل بذلك الا بالعرض ودافع الحياء فيه وهذا غير
بعيد الا كراهة في كلام بعضهم انه من الاكراه وليس بجيد جدا افعال المسلمين
واقوالهم محمولة على الصحة والصدق وعلى هذا المضمون نقل الاجماع جماعة الاستفاضة والكلام فيه
تارة من الشرع وبيان حيث اشتهر في السنة العوام والعلماء وليس مما يحتاج الى اقامة الحجة وانما البحث في المراد
منها المناسب على بعض المناظرين ذلك واستشكل فيه مع انه في الاكثر وبيان على الظاهر وبما يدل
على ذلك مضافا الى الاجماع ان الغالب في فعل المسلمين واقوالهم الصحة بلا شبهة وكلما شك فيه
يحمل على الغالب وما ورد في بعض المقامات من النصوص كالاخبار الدالة على قبول قول ذي اليد
في باب الطهارة والنجاسة وفي باب التذكية وما دل على ان كل ذي عمل مؤتمن وظاهره انه كما يقبل
في ذلك قوله مسموع في حقه ولا يحمل الا ما هو فيكون في مقام تاسيس القاعدة وبيان القاعدة
وبيان الحكم الشرعي من الآيات والاخبار ولا يلزم الكذب بل المراد بيان ان البناء ينبغي ان يكون
على ذلك حتى يعلم خلافه فيكون في مقام تاسيس القاعدة وبيان القاعدة وبيان الحكم الشرعي من الآيات
والاخبار وغيرها من الادلة على حجية خبر العدل او مطلقا بعد التبين في الاحكام الشرعية كما يدل العمل
وما ورد في قبول شهادة الرجل والمرأة في بعض المقامات منفردا او منضما كما هو الغالب وبما مر من ان
القاعدة المنا والبها ما يقال ان الشئ الذي لا يعلم الا من قبله يسمع قوله فيه وما ذكرنا فيه من النظر الوا
في خصوص النساء وتصديقهن في امر العدة والحيض ونحو ذلك فان هذه الموارد وان كانت موارد
خاصة لكنها تؤيد ما ذكرنا وانما الحمل على الصحة وتدل عليه ايضا قوله تعالى فاجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض
الظن اثم فان ظاهره ان ظن السوء على المسلم اثم وليس معناه الا البناء في افعاله واقواله على الصحة
وما ورد من الروايات على ان من حق المؤمن على المؤمن ان لا يكذبه في كلامه وما ورد من الروايات
على الامر بوضع امر الاخ المسلم على احسنه وما دل على ان قول المسلم يجب تصديقه وما دل على ان المؤمن
وحده حجة يعمل بقوله وما دل على تحريم ظن السوء على الاخ المسلم وما دل على ان الظن السوء واجب الترك
وما دل على ان التكذيب لا يجوز فيه قال المعاصر النراقي في عوائده ان عدم ظن السوء وعدم التكذيب
لا يفيد المدعى من الحمل على الصحة وما دل على التصديق مع ضعفه وعدم اعتبار مطلق بتقييد بما دل

على المقيد فلا يبقى فيه اطلاق ونقل ما يتوقف عليها ان شرط اداء الاخوة كونه اذا عامله
لم يظلمه واذا حدثه لم يكذبه واذا وعده لم يخلفه وقال ان هذا الخبر يدل على شرطية ذلك المستلزم لمنافاة
انتفائه وجوب اداء الحقوق ونقل صحيحة المثال البهائي في بحث العدالة وفيها ان يكون ساترا لجميع عيوبه
حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته ونقل رواية القالي
الدالة على عدم العبرة بالمتهم للتهمة وقال ظاهره ان الفاسق والمظنون في حكمه ذلك ونقل المرسل الدال
على النهي عن مصاحبة الفاسق واشار الى الاخبار الدالة على نفي الايمان والاسلام والتشيع عن بعض
الفساق بل نهوا الحمل عنه ونقل ما ورد من انه اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد
خيرا حتى يعرف ذلك منه ثم قال ولا يتحصل من ذلك الا الجزئية والاجماع على الكلية غير ثابت للاختلاف
في كثير من المقامات كالشهادات والروايات والاخبار واقوال ذي اليد والعمل في الطهارة والنجاسة
والمنازعات والمطاعم والمشارب فيختلفون فيه ولا يتمسكون بالقاعدة الا في قليل ثم قال والاستقراء
معارض بمثله والاخبار الخاصة في المقامات معارضها باكثر منها وفي مقامات امر قليل ولا دليل على الكلية هذا
مجمل كلامه زيد في اكرامه ولا يخفى ان نظر الاصحاب كون حمل افعال المسلمين على الصحة من الضروريات و
ولو كان كذلك لخصص لينبهوا عليه فلا بد من التامل في المراد حتى يرتفع هذا الاشكال فنقول لو كان
المراد هو الاصل ان المسلم اذا فعل فعلا او ذكر قولا ينبغي ان يبني على انه هو الواقع بالنسبة الى نفس
الفاعل بمعنى كون الواقع عنده ذلك فيكون غير مخطئ في فعله ولا كاذب في قوله فيصدق كل قول الا
انه ذكر وفعل ما هو الواقع عنده سواء كان واقعا في الواقع او خطاء او نسيانا او غير ذلك فيكون حملا
لرفع الاثم والمعصية عن المسلم بمعنى ان كل ما رايت من المسلم فعلا او قولا فلا تعتقد بالقبيحة والتكذيب
بل كل ما يمكن ان يكون له احتمال الصحة فابن عليه فان كان للموضوع قيود وخصوصيات محتملة رافعة للمعصية
والاثم فاحمل على احدها ولا تحمل على الخطاء في الاعتقاد مثلا اذا رأيت احدا يأكل نهار شهر رمضان فيحتمل
كونه مسافرا او الا فيحتمل كونه خائفا على نفسه من مرض ولا فيحتمل كونه مكرها وان كانت امرأة فيحتمل كونها حائضا
وان كانت امرأة فيحتمل كونها ماضيا الا فيحتمل عدم كونه يخاف على نفسه من مرض ولا فيحتمل عدم كونه عالما
بوجوب صوم شهر رمضان كما لو كان جديد الاسلام واحتمالا الا فيحتمل اعتقاده ان الاكل
لا يفسد الصوم كاكل الفاكهة او الزيتونة او العطش لعزل الغذاء ونحو ذلك ويحتمل كونه ناسيا عن كونه
صائما كما يتفق غالبا او ناسيا عن كون هذا شهر رمضان فيحتمل انه صوم مندوب او قضاء ويجوز
افطاره قبل الزوال ونحو ذلك فان هذه كلها احتمالات يدفع بها الظن السوء ويبنى على الصحة ويدل
على هذا المعنى ما ذكر المجلسي في البحار في قضايا امير المؤمنين ع انه ورد عليه قوم ياكلون في نهار شهر

شهر رمضان في سلامه من السفر والمرض ونحو ذلك من الاعذار فعلما انه ربط بانتفاء الكل قام بعدهم وهذا المعنى
هو ظاهر قولنا يحمل فعل المسلم على الصحة وهو الذي يتبادر منها الى الاذهان ويدل على عليه الاخبار وما دل على
عدم التكذيب يكون معنى ذلك انه لا يبنى على كونه كاذبا عاصيا وانما انه يبنى على كون الكلام مطابقا
للواقع حقا بتقريب ان عدم التكذيب عبارة عن التصديق والقول بان كلامه مطابق للواقع حقا بتقريب
تعبير شهادة من الخبر بل لا ريب ان الساكت والمتردد ايضا يصدق انه ما كذب الخبر وان كان لم يكن
مصدقا ايضا باحتمال الخطأ في الخبر وعدم الوثوق به ليس تكذيبا القائل غير قابل الانتساب من التكذيب
نسبة الى الكذب عن علم لانه هو المعصية لا مجرد مخالفة الواقع ولو كان عن خطاء او نسيان ويدل
على هذا المعنى ما دل من الايات والاخبار على حرمة الكذب وكون اللعنة على الكاذب فتدبر جيدا
وهو المراد ايضا من وضع امر اخيك المسلم على احسنه فظهوره في الحمل على الوجوه المحللات لا في كونه واقعا
فلا بد من ترتيب كل اثر عليه بل بمجرد رفع العصيان عن الفاعل وكذا ما دل على حرمة التهمة وظن السوء
فان ظاهره الخلاف اذ ما يجب حمله على الصحيح فكيف بالظن بدون امارة ظاهرة وكذا المراد من عدم
اضمار السوء فما دل على وجوب العمل بقول المؤمن وهو حجة لا يلائم هذا المعنى الذي ذكرناه وانما
هو ملائم للمعنى الاول في سياق الكلام في اعتباره ومما ذكره من المعارضات لا يرد شيء منها على هذا
المعنى لان اشتراط حق الاخوة عهدا الامور الثلاثة لا يدل على ان من كان على خلاف ذلك فلا
فيما ظن السوء منه مضافا الى انه في الجنبة فانه اذا وعد وخالف وحدث وكذب فلا وجه لحمل امره
على الصدق بعد العلم بكذبه ومخالفته ولا دلالة في الخبر على ان من كذب في حديث او خالف في وعد فلا
باس بظن السوء فيه ولا احترام له وذلك واضح عند من تامل والظاهر من سياق الخبر غير ذلك قطعا وفي
الصحيح في العدالة انما يدل على ان من لم يكن ساترا لجميع عيوبه لا يحرم على المسلمين التفتيش ولا يجب
عليهم التزكية والعدالة انما هو المجموع المركب لا لكل واحد وليس يفيد انه اذا ظهر بعض عيوبه
حل للمسلمين التفتيش وظن السوء غاية ما يكون مجهول الحال او يكون فاسقا بما ظهر من عيبه لا انه
يستدل به ما سواه ايضا وهذا لا دخل له في الحمل على الصحة ابدا عند الانصاف وعدم العبرة بمستحق
التهمة يقضي ان الانسان اذا عرض نفسه للتهمة ولم يتق مواقعها فهو فاسق لان الاتقاء من مواقع
التهمة ايضا من الواجبات التي من تركها فسق فبذلك لا احترام له بما لم يعلم منه ولا منافاة
بين كونه مخالفا للشرع في عدم الاتقاء عن موضع التهمة ولزوم عدم ظن السوء في حقه في غيره وما دل
على ان الفاسق ليس بمؤمن ولا مسلم لا يدل على عدم لزوم حمل فعله على الصحة اذ لا ريب في ان
الايمان والاسلام الكامل للقطع بجريان احكام الاسلام والايمان على الفاسق وما ورد من الخبر

الخبر عن امير المؤمنين في ذكر صفات المؤمن فيقضي بعدم وجود مؤمن غير المعصوم ومثل ذلك ليس من
الاستنباط للفقيه في المسائل فتبصر وما دل من الخبر على عدم الاعتقاد الا مع معرفة الصلاح ويدل
على جواز ظن السوء او عدم الحمل على الصحة في مجهول الحال بل غايته انك لا تعتمد ولا تجزم على ذمه
وظن السوء بما رايت منه مخالفا للشرع باعتقادك انه لعله معذور وما ذكرناه من حمل الاصحاب
في هذا الباب في مقامات قد عرفت ان شيئا منها لا دخل لها على هذا المعنى الذي ذكرنا
اذ عدم المعصية لا يستلزم كونه في الواقع كذلك وثانيهما ان يكون المراد بناء قوله على وفق الواقع
وفعله على وفق الشرع واقعا ولازمه ترتيب جميع الاثار عليه في نظر الخبر ما لم يعلم بعيبه يقينا وهذا المعنى
ايضا ظاهر بعض اخبار المقام وادلة الباب كما اشرنا اليه وما ذكر من المعارضات ايضا ما اشرنا اليه
لا يعارض ذلك الا في بعض ما مر ولكن هذا المعنى غير معهود من الاصحاب اذ لم يجعل احد منهم فعل
المسلم بمجرده وقوله دليلا على الواقع بمعنى كونه صدقا وورد ذلك من المسلم كافيا في الحكم فيما اشتبه حكمه
في الشرع نعم لو كان هناك صورتان احدهما موافقة للشرع صحيحة والاخرى مخالفة له فاسدة
وقد علم عدم حكمها من الشرع ولم يعلم ان هذا الفعل الصادر من المسلم من اي الصورتين فينبغي انه
في الواقع من افراد الصورة الصحيحة دون الفاسدة وبعبارة اخرى اذا فعل المسلم فعلا وكنت ترك
في الصلاة جزءا او اختص بالمانع في شهر رمضان او تبايع ما لا يجوز فان كان هذا الفرض من
منشبه الحكم شرعا ففعل المسلم لا يكون دليلا على صحته في الواقع [illegible] الناس لكشفه عن
المعصوم وان كان ما اشتبه موضوعه بعد العلم بوجود فرض صحة لهذا الفعل وفرض فساده [illegible]
الصحة ومعناه الحلية الحرمة وهذا لا مانع منه والحكم بان هذا من الفروض الصحيحة المحللة واقعا
لا تعارض له ولا ينافي بما ذكروه من النصوص كما لا يخفى على من راجع والاصحاب لم يعرضوا عن هذا
الاصحاب الا في باب التنازع والخلاف ولا نعلم ما عدا ذلك عملوا به وفي باب الشهادة استدل
الدليل على التعدد والمعنى انهم لم يعملوا بكون القول كاشفا عن الواقع مطلقا ولانهم [illegible]
عدم العبرة بالقول في باب التنازع لا يقدح في هذه القاعدة اذ هو ليس من صور ردها على ما ذكر
واللوم فيه ان وجود المعارض يوجب محو الدليل والاحتمال من الجانبين والترجيح بلا مرجح قبيح
ومما عدى ذلك فلا سبيل للاصحاب عن هذا الانسحاب سيما اهل البيت لم يكن لما قام المسلمين
معاشر الا نعم هنا كلام اشرنا اليه في باب اشتراط العدالة وقد ذكرنا ثمة ان بنوا على ان اصالة
صحة فعل الغير لا يوجب ترتب الاثار على الغير في العادات فان الاجماع على اعتبار العدالة في الوكيل
ناظر فرق بين العبادة والمعاملة ومن هذا يظهر ان المعنى الاول هو الظاهر من اصالة صحة فعل المسلم

واجراء احكامه نختم بها الكلام مما افادنا شيخنا المحقق واما منا المدقق الشيخ علي بن الشيخ
جعفر الغروي من الله علينا بطول بقائه كما شرفنا من لقائه عند قراءتنا عليه في النكاح في مقام تعميم
من النكاح ما يحرم من النسب وهي انه لا ريب ان النسب له احكام كثيرة منتشرة في ابواب الفقه كالتوارث
وعدم الربا بين الوالد والولد وعدم القود من الوالد للولد وعدم صحة نكاح موطوءة الاب
على الابن وكذا المنظورة والملموسة على خلاف في محله وكذا في العكس وتحريم الزوجة بالتشبيه
بظهر الام واخواته وان يجب بما يجب عليه ولزوم الطاعة للوالدين في السفر ونحوها ودعوة لك وتحريم
العقوق والتأفيف ونحو ذلك من تحريم نكاح الاقارب للرجال والنساء على التفصيل المذكور
في محله فهل الامر في تحريم من الرضاع ما يحرم من النسب من الرضاع كونه كالنسب في جميع ذلك
فيكون خروج ما خرج محتاجا الى الدليل او الامر مخصوص بباب النكاح كما ذكره الاصحاب بخلاف غيره
الى سائر المقامات الظاهر عدم التعميم فيه كما يشعر به ذكر الاصحاب له في باب وعدم اجرائهم احكام النسب
على الرضاع في غير باب ولا يبعد ان يدعى عرفا ايضا ان هذه العبارة تنصرف الى النكاح المذكور فيه
هذه العبارة فانها دالة على كون المراد منها خصوص حرمة النكاح مضافا الى استلزام الحمل على العموم
لزوم تخصيص الاكثر ثم بعد ذلك اعترض على ذلك بان الاصحاب حكموا في الرضاع كالنسب في باب العتق
فلا يملك من الرضاع ما لا يملك من النسب مع عدم الاستقرار ولم يخالف منهم الا قليل في الوصية فذلك عمدة
الاشكال انهم اعتمدوا في ذلك على ادلة خاصة وروايات منها [illegible] وانا ان مذكورتان في تحريم تلك
الاقارب الرضاعية معللا بانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فلو امكننا الجواب
عن فتوى الاصحاب بانه لعله من دليل خاص لا دخل له بهذا العموم ولو كان فيهم من عمل بهذا
العموم فانما هو تأييد وارشاد لا استدلال واعتماد فلا يمكننا الجواب عن هذين الخبرين اللذين هما العمدة
في الباب حيث فيهما علل بعموم الخبر ولا ريب ان الاستدلال الامام لا يخرج من دلالته على عموم القاعدة
ولقد رأيت الروايات في [illegible] نقلها [illegible] الرضاع في باب النكاح ولكن من جهة كون النسخة
مغلوطة غير معتمد عليها تركت نقلها بعينها ثم اجاب عن ذلك اما بكون هذا الاستدلال من الامام
الى تقريب معتضدا بالتشبيه لا دخول المقام تحت العموم في الحقيقة بل الغرض ان يكون امر النكاح
ما في الرضاع كالنسب فاي مانع من ان يكون في العتق كذلك فالمراد بالتشبيه فقط الاستبعاد
فلا يلزم دخول المورد تحته فضلا عن التعدي الى المقامات الاخر واما باحتمال ان يكون ذلك
حكمة لا علة والحكمة لا يلزم فيها الاطراد فيكون ما نحن فيه داخلا في التحريم والعموم ولا يلزم
من ذلك كون ذلك هو العلة فيتعدى الى الابواب الاخر انتهى وانا اقول ان الحديث الواحد

الواحد يحمل الى احاديث متعددة فيؤخذ بصحة الخبرين ويترك ما فيه من التعليل لعدم مساعدته
فهم العرف له ولعدم جبره بالفتوى وعدم العلم بالصدور ولان كلمة المعصوم ليس حجة في فهم الخطاب
فلا اشكال ولتدبر ونظر بالبال في ذلك المجال كلام فحل ذلك الاشكال فحلت انه يمكن في باب
العتق والنكاح داخلين تحت العموم وما عداهما خارجين وليس الطريق منحصرا في اختصاصه بالنكاح
لاشكال حتى يلزم المحذور وبيانه بان يقال ان المراد مما يحرم من النسب هو الاعيان الخارجية وهي الاقارب
من النسب والرضاع وتحريم الاعيان والاشخاص يرجع الى الصفة الظاهرة في تلك الاعيان
ولا ريب ان ذلك في النساء النكاح وفي المماليك الاستخدام والملك فلو قيل يحرم هذه الاعيان
عليهم منه انهم ان كانوا نساء يحرم نكاحهم وان كانوا مماليك يحرم تملكهم واستخدامهم على ما ذكر
الاصوليين في باب المجمل والمبين في نظير المسألة واما تحريم وجة الاب وعدم القصاص وعدم
الربا او عدم الجواز الا باذنهما ونحو ذلك فليس من الصفات الظاهرة بالنسبة الى الاقارب بل شيء منها
حتى يتعلق بها التحريم وذلك واضح ولذلك ان الاصحاب في باب الظهار رأيهم من قال بالتحريم
بالتشبيه على الاخت والام من الرضاعة استدل بهذا العموم فان ذلك ايضا مما يتعلق بابدان
هذه الاشخاص وابدانهم لا بأس وخارجة متعلقة بهم تعلقا بعيدا ايضا والحاصل ان هذه
القاعدة انما هي فيما يتعلق بالابدان في كل مقام بحسبه
فتدبر وفي هذه القاعدة ابحاث من حيث الشرائط
وغيرها ووجود التخصيص وعدمه
مذكورة في كتب الفروع لا حاجة
الى ذكرها ولكن هذا اخر
ما اردنا ايراده في هذه
الاوراق تمت الكتاب
بعون الله [illegible]
اقل [illegible]
١٢٨١ سنة
١٢

